



المعاد الجسماني

شاعر عطية الساعدي



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



معاونية التحقيق

إلى سيدي ومولاي صاحب الأمر والزمان
أبي صالح الهادي المهدي المنتظر
أهدي له هذا النذر القليل طالباً من الله ومن رسوله
ومن حضرته المقدسة
أن يتقبله بأحسن القبول.



المعان الجسماني
شاكر الساعدي

محرم ١٤٢٦ ق / ١٣٨٣ ش

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطہ پیدل < mktba.net



التوزيع: قم، شارع بهار، قرب هتل الزمراء،
مكتبات المركز العالمي للدراسات الإسلامية،
هاتف - فاكس: ۷۷۲۹۸۷۵ www.eshraaq.com
E-mail: public-relations@Qomickis.com

المعاد الجسماني

المؤلف: شاکر الساعدي

الطبعة الاولى: محرم الحرام ۱۴۲۶ق / ۱۳۸۳ش

المطبعة: صفى • تعدل: ۲۰۰۰ • القيمة: ۱۵۰۰۰ ريال

الاخراج الفني: السيد محمد عمادي المجد

الناشر: منشورات المركز العالمي للدراسات الإسلامية

ساعدي، شاکر

المعاد الجسماني / المؤلف شاکر الساعدي: [المركز العالمي للدراسات
الإسلامية، معاونية التحقيق]، قم: المركز العالمي للدراسات الإسلامية،
۱۴۲۶ق - ۱۳۸۳.

۲۸۴ ص. - (المركز العالمي للدراسات الإسلامية، معاونية التحقيق: ۲۷)
ISBN 964 - 7741 - 72 - 3: ۱۵۰۰۰ ريال

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیما.

کتابنامه: ص. [۲۷۵] - ۲۸۴؛ همچنین به صورت زیر نویس.

۱. معاد. ۲. معاد - جنبه های قرآنی. ۳. فلسفه اسلامی الف.

ب. مرکز جهانی علوم اسلامی. ب. مرکز جهانی علوم اسلامی. معاونت پژوهش.

ج. عنوان.

۱۸۹ / ۱

۲ ص ۲۵۸ / BBR۱۲۷۸ م

كلمة الناشر

من أهم المسائل التي سعى الإنسان دوماً إلى فك رموزها ومعرفة أسرارها، هو الدين والحقائق الدينية، وسنة التفكير الثرى التي تستلهم من شعاع مدرسة أهل البيت عليه السلام تحظى بالسمو والتقدم إلى درجة أنها استطاعت بتأسيس الأنظمة العقلانية والفلسفية المتعالية أن تهى للإنسان إمكانية فهم وإدراك معارف الدين العالية.

وفي مهد الثقافة الإسلامية وحيث العناية الخاصة التي يوليها ديننا العزيز للتفكير العقلانى، ظهرت قعم رفيعة من المفكرين والعقلين الذين يعد كل واحد منهم ضمن عصره افتخاراً عظيماً في تاريخ الحضارة على سطح الأرض، وآية في نظام الخلق.

ومن بين هؤلاء يحظى الشيخ ابن سينا بامتياز حيث انه استطاع من خلال وضع قواعد منهج مرتب ومنظم من الأصول المشائية والمقولات العقلانية الفلسفية، أن يوفق في الإسهام بفك رموز الكثير من المعارف الاعتقادية الإسلامية بشكل منقطع النظير، ومع كل هذا يجب القول إن مسألة المعاد أو الحياة بعد الموت، التي تعد إلى جانب الاعتقاد بالله وتوحيده من أهم قواعد الاعتقاد للأديان الكبرى سيما دين الإسلام، هي مسألة أخرى لم تدرك أسرارها ولم تحل رموزها، فبقيت بكرة عذراء، حتى إن نبوغ ابن سينا وذكاءه الثرى توقف عند المعاد الجسماني، والذي دفع مفكراً إسلامياً كبيراً آخر أعني به الإمام أبا حامد الغزالي إلى محاكمة الفلسفة والفلاسفة أمثال ابن سينا، حتى وصل إلى حد تكفيرهم.

إن التناقض والتهافت الذى نسبته الغزالي إلى الفلاسفة، لم يجب عنه ابن رشد في تهافت التهافت بشكل كامل، لذلك كان يتوجب أن تظهر نجوم

أخرى في سماء الفلسفة الدينية تعكس نورانية الوحي والولاية والعرفان، أمثال صدر المتألهين الشيرازي، الذي أكسب العقل أجنحة جديدة تستطيع أن تحلّق بها في سماء المعارف العالية سيما في مجال معرفة المعاد. ولولا هذا الحكيم المتأله لبقيت أكثر تلك الحقائق والمعارف متوارية في خزانة الآيات القرآنية وروايات أهل البيت عليه السلام. وعلى أي حال، فإنه من بالغ الأهمية أن نطرح وجهات نظر أفذاذ العلماء في مسألة المعاد، أمثال ابن سينا، والخواجه نصير الدين الطوسي، وأبي حامد الغزالي، وصدر المتألهين، جنباً إلى جنب وتقرّان بينها، حتى تتضح لنا خصوصيات كل واحد منهم، ويتبين لنا دوره ومدى إسهامه في حلّ معضلة المعاد الجسماني.

وقد نهض بهذا الأمر المهم الطالب شاكر الساعدي أحد طلاب مدرسة الإمام الخميني عليه السلام، وأنجزه بهذه الرسالة الجيدة، التي ضمنها عدّة فصول، فعالج فيها الأسس الفلسفية والخلفية التاريخية والمباحث التمهيدية المتعلقة بالمعاد الجسماني، وخصوصيات المعاد في القرآن الكريم، وخصص لكل واحد من العلماء الأربعة المتقدمين فصلاً عرض فيه آراءه ناقداً ومقيماً، واستطاع أن يقدّم دراسة جيدة عن مجمل نظراتهم في هذا الموضوع.

نأمل من الله العزيز أن يوفقه لما لديه من المثابرة والسعي في مجال تحقيق تحصيل معارف القرآن وعلوم أهل البيت عليه السلام.

وقد تمّ طبع هذا الأثر من قبل معاونية التحقيق في المركز العالمي للدراسات الإسلامية. لما يتمتع به من خصوصيات تؤهّله لأن يكون بين أيدي محبي العلم والحكمة، آمليْن أن نكون قد استطعنا أن نخطو خطوة على طريق صياغة الإيمان الإسلامي لجيلنا الجديد، ونشر معارف الإسلام والقرآن الكريم العالية.

الفهرس

١١ - المقدمة

٢١ : في الأمور العامة

- ٢٢ ١. في التعريف
- ٢٢ أولاً: التعريف اللغوي للمعاد
- ٢٣ ثانياً: التعريف الاصطلاحي للمعاد
- ٢٥ ٢. المعاد عبر التاريخ
- ٢٥ تصورات الأقوام والديانات القديمة والحديثة وعلمائها
- ٢٩ ١. تصور المجتمع البدائي
- ٢٩ ٢. المجتمع المصري القديم
- ٣٢ ٣. المجتمع الهندي
- ٣٥ ٤. المعاد في تصور الديانة الإيرانية القديمة
- ٣٧ ٥. المعاد في التصور اليهودي
- ٤٣ ٦. المعاد في التصور المسيحي
- ٤٤ ٣. في بيان حقيقة النفس الإنسانية
- ٤٦ ١. القائلون بجسمانيتها من المحشدين
- ٤٧ ٢. أقوال بعض المفسرين
- ٤٨ ٣. متكلمي الإسلام
- ٥٠ ٤. أقوال بعض الفلاسفة
- ٥٣ ٤. اختلاف خصائص عالم الدنيا عن عالم الآخرة
- ٥٥ ٥. الأصول الموضوعية
- ٥٦ الأصل الأول: تجرد النفس الإنسانية
- ٥٨ الأصل الثاني: النفس لا تقصد بفساد البدن
- ٥٨ الأصل الثالث: للإنسان جسم طبيعي وجسم مثالي وروح مجردة
- ٦١ الأصل الرابع: الحركة الجوهرية
- ٦٤ ٦. الفرق بين البحث الكلامي والبحث الفلسفي
- ٦٤ أولاً: من حيث الهدف
- ٦٤ ثانياً: من حيث الطريقة والأسلوب المتبع
- ٦٥ ثالثاً: من حيث الوظيفة

٧١ المعاد الجسماني في القرآن الكريم

- ٧٥ ١. في إثبات ضرورة المعاد

٧٧	الدليل الأول: دليل الحكمة
٨٠	الدليل الثاني: دليل العدالة الإلهية
٨٥	الدليل الثالث: دليل الحركة
٨٩	٢. إمكان المعاد الجسماني
٩٠	أولاً: الإمكان الذاتي للمعاد الجسماني
٩٨	ثانياً: الإمكان الوقوعي للمعاد
١٠٩	المعاد الجسماني عند أبي حامد الغزالي
١١٠	١. موقف الغزالي من الأساليب العلمية في التحقيق
١١٢	الأسلوب الأول: الأسلوب العقلي
١١٣	الأسلوب الثاني: الأسلوب الجدلي
١١٤	الأسلوب الثالث: الذوقي الصوفي
١١٧	٢. في مناقشة المنهج العلمي للغزالي
١٢٠	٣. في ماهية الإنسان
١٢٣	٤. نظرية الغزالي في إمكان المعاد الجسماني
١٢٦	٥. في تعريف وأقسام التناسخ
١٢٦	التناسخ لغة
١٢٩	٦. أدلة إبطال التناسخ
١٢٩	الدليل الأول
١٣١	الدليل الثاني: عدم الموازنة بين الأموات والمواليد
١٣٣	الدليل الثالث: عدم الفائدة في التكرار
١٣٣	الدليل الرابع: اجتماع نفسين في بدن واحد
١٣٥	الدليل الخامس: علاقة النفس بالبدن توجب التناسق بينهما قوة وفعلاً
١٣٦	في إبطال قول الغزالي بالتناسخ في عالم الآخرة
١٤٥	المعاد الجسماني عند الخواجة نصير الدين الطوسي
١٤٥	١. المنهج العلمي للخواجة في التحقيق
١٤٧	٢. في طبيعة البحث الكلامي في مسألة المعاد
١٤٧	٣. نظر الخواجة في إمكان المعاد الأخرى
١٥١	دفاع عن الخواجة
١٥١	٤. في ماهية الإنسان
١٥٢	أولاً: جوهر جسماني
١٥٤	ثانياً: جوهر مجرد غير جسماني
١٥٤	ثالثاً: عرض وليست بجوهر جسماني أو غير جسماني
١٥٥	٥. في انعدام العالم وجواز إعادة المعدوم
١٥٦	أولاً: الأدلة العقلية
١٥٧	ثانياً: الأدلة السمعية
١٦١	٦. في كيفية المعاد الأخرى
١٦٧	دفاع عن الخواجة
١٦٩	٧. علاج الخواجة لشبهات المعاد الجسماني
١٧١	لشبهة الأولى: شبهة الآكل والمأكل
١٧٤	لشبهة الثانية: عظم بدن المعاد

١٧٩	المعاد جسماني عند الشيخ الرئيس ابن سينا
١٧٩	١. المنهج العلمي للشيخ الرئيس ابن سينا
١٨٥	٢. مدى خطورة وأهمية مسألة المعاد الجسماني
١٨٧	٣. موقف علمائنا من نظرية الشيخ الرئيس في المعاد
١٩٠	٤. في تحقيق مسألة المعاد الجسماني وبحوثها
١٩٠	المقدمة الأولى: المقدمة العقلية في بيان محدودية العقل
١٩٣	المقدمة الثانية: المقدمة الشرعية
١٩٥	٥. في ماهية الإنسان المكلف بالخطابات الإلهية
١٩٦	٦. في أدلة تجرد النفس الإنسانية الناطقة
١٩٨	٧. موقف الشيخ من نظرية الشرع في المعاد الجسماني
٢٠٣	المعاد الجسماني عند صدر المتألهين الشيرازي
٢٠٥	١. طبيعة التوفيق بين القرآن والعرفان والبرهان
٢٠٧	٢. طبيعة الترتيب بين الأركان الثلاثة في نظريته
٢١٢	٣. ماهية الإنسان
٢١٣	٤. خصائص البدن الدنيوي والبدن الآخروي
٢١٥	٥. اعتبارات البدن
٢١٩	٦. استدلال ملا صدرا على إثبات المعاد الجسماني
٢١٩	(أ) أن حقيقة كل شيء وماهيته بصورته ومبدأ فصله الأخير
٢٢١	(ب) تشخص الشيء بوجوده الخاص به
٢٢١	(ج) أن للوجود حقيقة واحدة مشككة
٢٢٢	(د) الحركة التكاملية الجوهرية
٢٢٣	(هـ) الفاعل لجميع الأفاعيل... هو النفس
٢٢٣	(و) تشخص البدن وهويته
٢٢٤	(ز) تجرد القوة للخيالية
٢٢٥	(ح) تجرد الصور للخيالية
٢٢٦	(ط) طبيعة تكون الصور المقدارية والأشكال والهيئات الجسمية
٢٢٧	(ي) لنحصر أجناس العوالم والنشئات في ثلاثة عوالم
٢٢٧	النتيجة الحاصلة من مجموع هذه الأصول
٢٢٩	٧. في الإشكالات التي ترد على الاستدلال
٢٣٧	٨. في إشكالات المعاد الجسماني
٢٣٧	(أ) شبهة الآكل والمأكول
٢٤١	(ب) عدم فناء الأرض للأبدان غير المتناهية
٢٤٢	(ج) خلق الجنة والنار وجسمانيتهما
٢٤٤	(د) لزوم مفسدة التناسخ
٢٤٧	(هـ) استلزام المعاد الجسماني للقول بالعبدية
٢٥٠	(و) كيف لنا دفع محذور حشر البعض أو حشر الجميع؟
٢٥١	٩. في أصناف الخلائق يوم القيامة
٢٧٥	المصادر العربية
٢٨٣	الفارسية

المقدمة

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، والحمد لله الذي منه المبتدأ وإليه المنتهى والرجعى، والصلاة والسلام على خير الأنام وبدر التمام سيدنا ونبينا المحمود الأحمد والمصطفى الأمجد أبى القاسم محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين.

إنَّ شرف العلم بموضوعه، وأشرف العلوم علم العقائد والأديان، وأهم بحوثها البحث عن المبدأ والمنتهى، لقول أمير المؤمنين على عليه السلام: «إِنَّ أَوَّلَ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ»^١، ولقوله: «رَحِمَ اللَّهُ أَمْرًا عَرَفَ مِنْ أَيْنَ وَفِي أَيْنَ وَإِلَى أَيْنَ»^٢، فالبحث عن المنتهى لا يقل أهمية عن بحث المبتدأ؛ لأنهما ينبعان من منبع واحد ويصبان في مصب واحد، لقوله تعالى: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»^٣ وقد صَوَّرَ لنا صدر المتألهين عظم وأهمية هذه المسألة ببعض الكلمات، حيث جاء فيها: (اعلم أن المعاد ركن عظيم في الإسلام، وأصل كبير في الحكمة، وهي من أغمض المسائل دقة، وأعظمها شرفاً ورتبة، قلَّ من هدى إليها من كبرى الحكماء من المتقدمين، من يرشد إلى إتقانها من

١. نهج البلاغة، ج ١، ص ١٤.

٢. السيد حسن على اقبانجى، شرح رسالة الحقوق للإمام على بن الحسين عليه السلام، ص ٨٨.

٣. البقرة، ١٥٦.

عظماء الفضلاء من الإسلاميين)^١ وقال: (كيف يجد الطريق إلى مثل هذا المطلوب الذي أحد عمودي الاعتقاد، وهما علم المبتدأ والمعاد).^٢

وكيف لا يكون بهذه الدرجة والرتبة من الشرافة. وقد قرنه الحق تعالى بمسألة التوحيد والدعوة للإيمان به، فما من آية في التوحيد إلا وتجد في ذيلها حكاية عن المعاد واليوم الآخر، حتى أنزل فيه ما يقارب ثلث القرآن، فالاعتقاد به يشكل ركناً أساسياً من أركان الدين الإسلامي الحنيف، ومنكره يعد خارجاً عن ملة الإسلام، كافراً بكل ما جاء به، لأنه المنكر لضرورة من ضرورات الدين، وتكمن أهميته في ممارسة دوره الفعال في القضايا الآتية:

١. دور المعاد في بناء شخصية إنسانية متكاملة للفرد، بناءً فريداً من نوعه، ويعد هنا ضرورة أخلاقية.

٢. دوره الكبير في تأكيد المعارف الأصولية في نفس الفرد، وبعث روح التحقيق والاجتهاد فيها، كمسألة التوحيد والنبوة والإمامة، ويعد هنا المعاد ضرورة عقائدية.

٣. دوره الكبير في تطبيق الشريعة الإسلامية بشكل صحيح وكامل، من خلال الالتزام بأوامرها ونواهيها، ويعد هنا ضرورة فقهية.

٤. دوره الكبير في تعديل السلوك النفسي عند الإنسان، من خلال الزهد في هذه الدنيا الزائلة والتفكير بمصيره الذي يستظره من وراء هذه النشأة، فلا يطلب الدنيا لنفسها، ولا يأسى على حرمانها مادام محافظاً على غيرها، ويعد هنا ضرورة نفسية.

٥. دوره الكبير في التكامل العلمي، من البحث عن أفضل الطرق والوسائل المنجية له في الدنيا والآخرة، من خلال بعث روح التحقيق فيه عن جميع ما يحيط به، وكيفية التعامل معه، ومعرفة ما ينفعه وما يضره منها، وغير ذلك، ويعد هنا ضرورة علمية وفلسفية.

١. صدر الدين الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، تفسير سورة السجدة، ص ٦٣

٢. المصدر السابق، ص ٦٣

٦. دوره الكبير في تحقيق العدالة الاجتماعية والسياسية التي باتت الأمة محرومة اليوم عنها، هذا وغيره من المسائل التي يلعب المعاد دوراً هاماً وكبيراً في تحقيقها، فموضوع المعاد من أهم المواضيع الاعتقادية الذي له الشمولية العامة لجميع جوانب الحياة البشرية وما يتعلق بها من الأمور المعنوية والمادية. ويعد هنا ضرورة اجتماعية وسياسية.

ولقد وقع اختيارنا للبحث فيه على أساس ما له من أهمية كبيرة في مختلف المجالات، من جهة، ومن جهة أخرى فإن مسألة المعاد التي جاء فيها ثلث القرآن مازالت أغلب مسائلها وأهمها لم تتضح بعد للجميع، حتى كاد يكون الإيمان بها أمراً تعدياً في الوقت الذي هي فيه من أصول الدين، خصوصاً مسألة تبين الكيفية التي يعاد الناس فيها في تلك الساعة، وما يحصل فيها من بعث وحشر وحساب وجزاء، و...، نبتغي من وراء هذا البحث تسليط الضوء على أبرز خصوصياتها، لعلها تبعث في القارئ روح البحث والتحقيق وراءها، وعندئذ تجتمع الجهود لمحاولة حل هذه المعضلة.

وأما بالنسبة للأسلوب الذي اعتمدناه في تحقيق وبحث هذه المسألة، فإنه كان على النحو التالي:

١. المطالعة لفترة طويلة قبل البحث وبعد الشروع في البحث عن أهم ما يتعلق بهذه المسألة من جزئيات وخصوصيات، كان الغرض منها معرفة أكبر قدر ممكن منها.
٢. كتابة تقرير الحكمة المتعالية المختص بنظر صدر الدين المتألهين للبحث فيها تحت إشراف أحد أساتذتي الأعزاء، الأستاذ الدكتور غرجيان، في خمسة أربعين صفحة.

٣. العمل بإشارة مجموعة من أساتذتي المشرف والمستشار وغيرهم، ومن أساتذة الحوزة العلمية في قم المقدسة، في تعيين ما هو الأهم والأصل عن غيره.
٤. تعيين رؤوس المطالب المهمة التي كنا نأمل البحث فيها.

٥. زيارة المكتبات المتخصصة في مجال الفلسفة والكلام، وكذلك زيارة المكتبات العامة لغرض الوقوف على أكبر قدر ممكن من آراء العلماء والفلاسفة فيها.

٦. الاستعانة بجهاز الحاسوب الآلي (الكامبيوتر)^١ للبحث عن أهم المطالب التي كتبت فيها، من خلال الاستعانة بمجموعة من الأقراص التي جمعت فيها كميات كبيرة من كتب الاختصاص، وكذلك عن طريق البحث في شبكة الاتصالات العالمية (الانترنت)^٢ للوقوف على آخر الأبحاث التي دونت فيها.

٧. جمع المطالب التي تم البحث عنها وتنظيمها بأسلوب منطقي يعتمد أسبقيتها في البحث، في الرسالة بشكل عام، والفصل بشكل خاص.

٨. وأهم شيء في الرسالة، وهو تهيتها وتقديمها بين يدي أحد الأساتذة المؤمنين الذي تم اختياره وفق شروط خاصة من قبل اللجنة المشرفة على هذا العمل العلمي الدقيق، ليشرف على دراستها مرة أخرى بعد ممارسة دور الأساتذة، المشرف والمستشار في ذلك، وليقوم بتقييمها وتقديمها بشكل علمي يعتمد فيه على أساس الإنصاف والعدل.

وأما بالنسبة لمجموعة الموانع التي واجهتنا في إنجاز عملنا العلمي هذا نلخصها بما يلي:

١. صعوبة تحصيل بعض المصادر الأصلية والثانوية التي لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة بالبحث.

٢. حالة عدم الثبات على رأي واحد لباحث ومحقق واحد فيها، خصوصاً وأن رسالتنا هذه تتعلق بالبحث عن تحديد موقف أربعة علماء كبار، وهم الفزالي، والخواجه، وابن سينا، وصدرا المتألهين، فمن بينهم صدر المتألهين الذي قل وجود من بحث هذه المسألة مثله، ولكنه وللأسف لم يكن له رأي واحد فيها، فقد قال بالعينية التي طرحها القرآن في كتابه المظاهر الإلهية، وقال بالجسمانية الفلسفية

اللازمة للمعاد الخيالي بحسب تعبير البعض في كتابه الأسفار مع وصفه له بأنه هو مراد القرآن الكريم، وهو عين ما قال به، وقد نقل الميرزا حسن البجنوردي عن الشيخ الثاني أنه قال فيه: (لولا شبهة حصلت له، لحكمنا بكفره)،^١ ونجد له رأي في (شرح الهداية الأثرية)، قال فيه بالبدن المثلي لا العيني، حيث قال فيه: (...) ثم اعلم أن إعادة النفس إلى بدن مثل بدنها الذي كان لها في الدنيا...^٢

٣. عدم بحثها بشكل مفصل من قبل بعض هؤلاء الأربعة، كالخواجه نصير الدين الطوسي، فإن كل ما كتبه عنها لا يتجاوز أربعة أسطر مجملة، قام بعض الشراح بتفصيلها، ولكن من الصعب أن نُحمّلهُ نظر الشراح في بعض المسائل؛ لاحتمال أنه لم يكن مراده ما لم تقطع بوجود قرائن تدل على ذلك، وكذلك بالنسبة للغزالي فقد أتكل في بيانها وإنباتها وما يتعلق بها على الشرع المقدس.

٤. نقد البعض لهؤلاء الأربعة غير واضح، أو أنه يأتي بدليل هو في نفسه غير ثابت، فبدل أن يحل المسألة يعقدها أكثر، كما سيأتي ذكر بعضها في هذه الرسالة.

٥. سعة الموضوع وقلة مصادره لبعض منهم، وتشعبه، وغموض أكثر مسائله، باعتبار أنها من المسائل الغيبية المستقبلية، وجزئيتها تخرجها عن دائرة بحثها العقلي، ولكن عندما نرجع فيها إلى النقل نجد فيه اختلافاً في الظاهر، كمسألة كيفية المعاد التي هي مدار البحث في هذه الرسالة، فالقرآن يطرح لها كيفيتين، جسمانية وروحانية، والروايات الشريفة تارة تبين الأمر بعين هذا البدن، وأخرى بمثل هذا البدن، كما في رواية أبي العوجاء عندما سأل الأمام الصادق (ع) عندما مثل له باللينة، فقال: «هي هي وهي غيرها».^٣

٦. تزامن البحث مع مجرى الحوادث التي جرت على أهلنا وأحبتنا في العراق الجريح، في الوقت الذي لبسنا بعيدين عن مجرياتها؛ باعتبار أن خروجنا منه لم يكن

١. نقلاً عن: محمد رضا حكيمي، معاد جسماني در حکمت متعالیه، ص ٢٣٤.

٢. صدر المتألهين، شرح الهداية الأثرية، ص ٣٨١.

٣. أحمد بن علي الطبرسي، الاحتجاج، ج ٢، ص ١٠٤.

باختيارنا، وعملنا الديني يتطلب موقفاً منا تجاه من كان ومن أصبح اليوم محتلاً له، فقد تبدل السيئ بالأسوأ، حتى عصفت هذا الظرف بالحوزة العلمية العراقية بحيث سبب تعطيل دروسها العلمية، وتحويلها إلى دراسات سياسية تتعلق بالوضع الراهن، والبحث عن أفضل الوسائل لإتقاذ هذا الشعب المظلوم من أيدي المحتلين، والمهم أن هذا الوضع أسهم بدور كبير في تشويش الذهن، وبعث على عدم الارتياح النفسي، وحتى أنه عكّر صفاء الفكر، خصوصاً مع تقديمنا ما يقارب ستة ملايين شهيد من خيرة شبابنا الشيعي المتدين وعلمائنا العاملين الواعين، ضحية بيدي زمرة الكفر والطغيان البعثي.

وأما النتيجة التي توصلنا لها من خلال بحثنا لهذه المسألة، أنه في الوقت الذي نعتقد فيه ونعقد فيه البشرية عامة بوجوب المعاد والحساب والجزاء، وأنّ الذهن ينصرف فطرياً على أساس أنّ الكيفية التي يعاد فيها الناس في ذلك اليوم الحق، هي الكيفية الجسمانية، ولكن الدليل العقلي عاجز عن إثبات هذا الأمر ما لم يجعل قول المعصوم عليه السلام، أو النص القرآني مقدمة يقينية في القياس العقلي، والاستدلال المنطقي، فعند ذلك يمكننا أن نتعلّق بإمكان ثبوتها، وإلا فلا يمكننا تعقلها فضلاً عن إقامة الدليل العقلي على إثباتها، كما قال فيه ملاصدرا، فمن خلال دراستنا للمجتمعات والأمم والديانات القديمة، ثبت لنا أن جميع الأقوام والمجتمعات الديانات كانت تعتقد بوجودها، ما عدا فرقة واحدة من فرق اليهود وهم الصدوقيون، بدعوى أنّ التوراة المكتوبة الموجودة بين أيديهم خالية عن التصريح بها، وأما التلمود فهو كتاب دُون بعد ذلك بكثير، ولذا يعبر عنه بالتوراة الشفهية، وتدور أكثر مسائله حول الأحكام والآداب والرسوم التي يجب العمل بها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أنّ الأكثر كانوا يذهبون إلى الاعتقاد بالكيفية الجسمانية، ما عدا المسيحيين فإنّ التصوير الإنجيلي لها يتوافق مع القول بالمعاد الروحاني، وأنّ الناس يحشرون على شكل ملائكة، بينما البحث القرآني حولها، قد أثبت لنا أنه من

المسائل الضرورية التي يجب الاعتقاد بها، بل أن مقتضى فطرة الإنسان توجب الإيمان بها، ومن جهة أخرى ومن خلال محاولة جديدة في طرح البحث القرآني حولها، يعني من خلال تشقيقه إلى البحث عن إمكانها الذاتي، وإلى البحث عن إمكانها الوقوعي، وقد تم إثباتهما بالنصوص الصريحة ولم يبق مجال لإنكارها إلا الجحد بها، والخوض في الجدل الأعمى.

ومن خلال بحثها عند محمد الغزالي فقد ثبت لنا أنه يقول بالمعادين الروحاني والجسماني معاً، إلا أنه في جانب البدن لا يشترط فيه أن يكون عين هذا البدن بالذات، بل ليكن بدنأ آخر من أي مادة كانت مدعياً فيه جواز ذلك على الشرع المقدس كما سيأتي بيانه، ولكننا نرى فيه لزوم القول بالتناسخ الباطل، لأنه تناسخ ملكي لا ملكوتي، والملكي لا فرق فيه سواء كان في الدنيا أو في الآخرة فلازمه لا ينفك عنه، وهو تعلق نفسين بيدن واحد، وهو باطل.

وأما ما انتهى إليه الخواجة من بعث الروح والبدن، وهو كون البدن المعاد عين هذا البدن ومخلوق من أجزاء البدن الأول الأصلية دون الفضلية بحسب تعبيره، ولكننا أيضاً لم نقبل منه هذا الرأي، فلذا قمنا بمناقشته فيه، وسيأتي الكلام عنه مفصلاً. بينما نجد الشيخ الرئيس قد انتهى فيه البحث العقلي إلى القول بالمعاد الروحاني، والتعبد بالنظر الشرعي إلى القول بالمعاد الجسماني، وقد اختاره على الأول بدعوى التصديق بخبر المخبر الصادق عليه السلام، وقد حملناه محملاً حسناً بدل إلصاق التهمة به والازدراء بشخصيته والطمع فيه ما دام هناك مجال للحمل الحسن. وإن كان الواجب عليه أن يحاول مرّات متعددة للبحث عن طريق يوصله إلى ما توصل إليه الشرع؛ باعتبار التطابق بينهما.

وأما البحث الصدراني فيمكن قبوله فيما إذا وجدنا دليلاً ثابتاً يجوز لنا تأويل أو حمل النصوص القرآنية والروائية السريفة على ما يفهمه الفيلسوف من معنى الجسم، وعندئذ يصبح ما جاء به ملاصدرا دليلاً عقلياً على إثبات المعاد الجسماني،

والأمر مع عدم وجود الدليل على ذلك، وعدم الجواز لصرف النصوص السمعية عن ظاهرها، فلا يمكن عدّ ما جاء به دليلاً عقلياً على إثبات المسألة بالكيفية المطروحة، في الوقت الذي لا ننكر فيه التقدم العظيم الذي حققه صدر المتألهين في تحقيق هذه المسألة، ولذا رأينا أن نعدّ ما قام به هو إثبات عقلانية المسألة وإمكان تعقلها بالشكل الذي يتناسب مع عظمتها وخطورتها وأهميتها، وقد ثبت لنا من خلال البحث أن أقوى رد كان في دفع الشبهات هو ما قام به ملا صدرا. بهذا القدر نكتفي ونوكل التفصيل إلى ما سيأتي في فصولها القادمة، سائلين المولى القدير التوفيق والتسديد.

شاكر الساعدي

فم المقدسة - ١٤٢٥ ق / ١٣٨٣ ش

الباب الأول

التمهيدات

في الأمور العامة

تمهيد

ينبغي قبل الشروع في بحث المسائل المتعلقة بصلب الرسالة أن تقدم لها مقدمة تتعلق بالأمور العامة التي ترتبط ارتباطاً مباشراً أو غير مباشر مع موضوع البحث الذي يدور حول طبيعة النظر الكلامي والفلسفي حول مسألة المعاد الجسماني الذي طرحه القرآن الكريم في ما يقارب ألفين آية شريفة، وتواترت فيه الروايات المنقولة عن أهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام، بالشكل الذي لم يبق معه الشك والريب فيها.

ومن جملة هذه الأبحاث التي سنتناولها في هذا الفصل هو التعريف اللغوي لهذه الكلمة - المعاد - بالإضافة إلى التعريف الاصطلاحي، لأن مسائل الموضوع متوقفة دائماً على تصور مفرداته، فما لم تتضح هذه المفردات لا يمكن فهم مسائله بالشكل المطلوب، والكاشف عن هذا الأمر وهو التعريف اللغوي والاصطلاحي لها، ثم بعد ذلك نتناول فيه عقائد الناس قديمها وجديدها، وهو أشبه ما يكون بدراسة تاريخية لهذه المسألة عبر القرون التي مرت بها البشرية، منذ العصر الجاهلي إلى عصر الثقافة والتكنولوجيا الحديثة، ثم نتعرض إلى طبيعة وشكل الأساليب

المستخدمة في تحقيقها، ولا يفوتنا أن نبين في هذا الفصل خصائص كل من العالمين الدنيا والآخرة، مع الإشارة إلى الأصول التي تعتبر مبادئ أولية وأصول موضوعية لمباحث هذه المسألة، فيما يلي بيان هذه الأمور بنحو من التفصيل:

١. في التعريف

أولاً: التعريف اللغوي للمعاد

الأمر تارة يتعلق بذكر أقوال أهل اللغة في تعيين معنى الكلمة المراد تعريفها، وأخرى يتعلق بتحديد الأصل اللغوي الذي يعد الوسط المشترك بين هذه الأقوال اللغوية، نحن في هذه المسألة نقوم أولاً بذكر هذه الأقوال ثم بعد ذلك نستخلص الأصل اللغوي منها، وإليك بعض هذه الأقوال:

قال صاحب المعجم الوسيط فيه: (المعاد هو الحياة الآخرة، والمرجع والمصير).^١

قال صاحب المختار من الصحاح: (المعاد بالفتح المرجع والمصير، والآخرة، معاد الخلق).^٢

قال صاحب مقاييس اللغة: (العود: يقال رجع عوداً على بدء، ورجع عوده على بدئه... إلى أن قال: المعاد: كل شيء إليه المصير، والآخرة: معاد الناس).^٣

قال صاحب المصباح المنير: (وعاد له أيضاً يعود (عودةً، عوداً)، صار إليه، وفي التنزيل ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا هُمْ عَنْهُ﴾^٤).

والمعاد مصدر ميمي مأخوذ من عاد الشيء، يعود، عوداً، معاداً، عاد إليه وعاد له، وعاد فيه، وعليه بمعنى رجع.

١. المعجم الوسيط، أخرجه د. إبراهيم أنيس ود. عبد الحليم وجماعة آخرون، ص ٦٣٥.

٢. محمد محي الدين عبد الحليم ومحمد عبد اللطيف السبكي، المختار من صحاح اللغة، ص ٣٦٢.

٣. أبو الحسن أحمد ابن فارس، مقاييس اللغة، ج ٤، ص ١٨١.

٤. الأنعام، ٢٨. ٥. أحمد بن محمد بن علي القيومي القيري، المصباح المنير، ص ٤٣٦.

فتبين لنا من خلال ما مرّ من هذه الأقوال أن الأصل اللغوي فيها للمعاد هو بمعنى المرجع والمصير، وهو في الأصل اللغوي مفعّل أي معود، مأخوذ من العود. ويطلق على المعنى المصدرى يعني العود والرجوع، وعلى زمان العود، فيكون اسم زمان، وكما يطلق على مكان العود، فيكون اسم مكان، هذا فيما إذا أخذ بالفتح، بينما لو أخذ بالضم، فإنه يراد به نفس الشيء الذي يقع متعلقاً للرجوع والعود، والذي هو محل بحثنا في هذه الرسالة. فانتبه!

ثانياً: التعريف الاصطلاحي للمعاد

الذي يطالع كلمات الفلاسفة والمتكلمين في هذا الباب، يجد أن أغلبها يذهب إلى أن معناه توجه الشيء إلى ما كان عليه؛ وذلك استناداً منهم إلى قوله تعالى: ﴿... كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ، وَعُذّاً عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾^١. ولا يخفى من أن المراد بالمعاد باصطلاحهم هو الرجوع إلى الوجود بعد الفناء، أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق، وإلى الحياة بعد الممات، والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة، وقد عرف بتعاريف تتناسب مع المبنى الذي يتبناه صاحب التعريف، فمثلاً عرفه صاحب شرح المقاصد بأنه: (إعادة الأجزاء الأصلية، لا إعادة الأجزاء الفاضلة)،^٢ وعرفه في كتابه الأربعين بأنه: (عبارة عن إحياء الموتى إخراجهم من قبورهم، بعد جمع الأجزاء الأصلية التي من شأنها ذلك كالظفر)،^٣ فإن هذين التعريفين وما سبقهما يدلان على أن الناس تعود بأجسامها وأرواحها في اليوم الآخر، وهو معنى خروجهم من قبورهم أحياء، ولكن مادام بحثنا في إطار المقارنة بين اثنين من الفلاسفة، واثنين من المتكلمين، وهم: الشيخ الرئيس ابن سينا، وصدر المتألهين، الخواجه نصير الدين الطوسي، وأبو حامد محمد الغزالي، فإننا سنقوم بنقل تعاريفهم للمعاد؛ لأجل تحقيق هذا الغرض؛ لأجل أن يتبين لنا مدى الاختلاف والاتفاق بينهما.

١. الأنبياء، ١٠٤. ٢. سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد ج ٢، ص ١٥٣.

٣. فخر الدين الرازي، الأربعين في أصول الدين، ص ٢٩٢.

فقد عرّفه صدر المتألهين في كتابه مفاتيح الغيب، قائلاً فيه: (إن المعاد بمعنى العود، والرجوع للشيء إلى الحالة التي خرج منها، كما قيل: كل شيء يرجع إلى أصله، فهو من المعاني الإضافية الواقعة تحت مقولة المضاف، فلذلك معرفته لا تتم إلا بمعرفة ثلاثة أمور: ما له المعاد، وما منه المعاد، وما إليه المعاد).^١

وأما تعريف الشيخ الرئيس أبي علي سينا له فهو: (أنه الحال الذي كان عليه الشيء فيه، فبإينه، فعاد إليه، ثم نقل إلى الحالة الأولى أو إلى الوضع الأول الذي يصير إليه الإنسان بعد الموت وانفصل عنه قبل الحياة الأخرى).^٢

وأما ما ذكره الخواجه نصير الدين الطوسي في هذا الصدد، قائلاً: (الواجب في المعاد هو إعادة تلك الأجزاء الأصلية أو النفس المجردة مع الأجزاء الأصلية، أما الأجسام المتصلة بتلك الأجزاء فلا يجب إعادتها بعينها).^٣

قبل أن نذكر تعريف الغزالي للمعاد، ينبغي علينا أن نبين مذهبه في النفس، لما له من علاقة وثيقة بالتعريف الذي سنذكره بعد ذلك، فقد قال فيها: (... أعني النفس ذلك الجوهر الكامل الفردي الذي ليس من شأنه إلا التذكر والتمييز والرؤية، ويقبل جميع العلوم، ولا يعمل من قبول الصور المجردة المعرفة عن المواد، وهذا الجوهر هو رئيس الأرواح وأمير القوى، الكل يحترمونه ويمتثلون أمره، وللنفس الناطقة أعني هذا الجوهر عند الكل اسم خاص، فالحكماء يسمون هذا الجوهر النفس الناطقة، القرآن يسميه النفس المطمئنة والروح والأمر، والمتصوفة يسمونه القلب، والخلاف في الاسامي والمعنى واحد لا خلاف فيه).^٤ ثم أنه أشكل على الفلاسفة في مسألة عود الروح والنفس إلى البدن قائلاً: (التعجب من تعلق النفس بالبدن في

١. صدر الدين الشيرازي، مفاتيح الغيب المفتاح ١٢، المشهد ٧، ص ٢٩٨.

٢. نقلاً عن: د. عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، بهامش ص ٢٩٣.

٣. لاحظ: العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق وتعليق السبحاني ص ٢٥٨، ٢٥٩.

٤. نقلاً عن: الغزالي، رسالة القصور الموالي، ج ١، نقلها الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة، ص

أول الأمر أظهر من تعجب عودها إليه بعد المفارقة، وتأثير النفس في البدن تأثير فعل وتسخير، ولا يرهان على استحالة عود هذا وصيرورة هذا البدن مستعداً مرة أخرى لقبول تأثيره وتسخيره.^١

و بعد حكمه عليها بأنّها جوهر غير قابل للفساد بعد الموت؛ لأن ذلك مما دل عليه الشرع المقدس، طرح ثلاثة احتمالات، ناقش منها اثنين، وقبل الثالث، بتوجيه منه قائلاً: (نعم قد دل مع ذلك على البعث والنشور، بعده وهو بعث البدن وذلك ممكن بردها إلى بدن، أي بدن كان، سواء كان من مادة البدن الأول، أو من غيره، أو من مادة استأنف خلقها، فإنه هو بنفسه لا يبدنه، إذ لا تتبدل عليه أجزاء البدن من الصغر إلى الكبير، بالهزل والسمن، وتبدل الفرائز ويختلف مزاجه، مع ذلك هو ذلك الإنسان بعينه، فهذا مقدور لله تعالى، ويكون ذلك عوداً لتلك النفس، فإنه كان قد تعذر عليها أنه تحظى بالآلام واللذات الجسمية بفقد الآلة، وقد أعيدت لها آلة مثل الأولى، فكان ذلك عوداً محققاً، وأما قولكم في الثاني بأنه تناسخ، فلا مشاحة في الأسماء، فما ورد في الشرع يجب تصديقه).^٢

ويمكن لنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن المعاد في نظر الغزالي هو عود النفس الجوهرية إلى بدن ما، أي بدن كان في اليوم الآخر، من دون أن يلزم ذلك بحسب تعبيره التناسخ؛ لأن الشرع قد دل عليه، فهو مجرد اسم لا غير.

٢. المعاد عبر التاريخ

تصورات الأقوام والديانات القديمة والحديثة وعلمائها القراءات المتأخرة للتاريخ البشري ترى أن مسألة المعاد لم تكن وليدة الحقب المتأخرة من التاريخ البشري، بل هي حالة متأصلة منذ القدم، وظاهرة كانت موجودة في المجتمعات البدائية الأولى، فلقد أولاهما الإنسان منذ القرون الأولى اهتماماً بارزاً حتى كادت لا تكون هناك مسألة مثلها قد حظيت بهذا الاهتمام، مما

١. أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٢٤٢، ٢٤٣. ٢. المصدر السابق

أدى إلى تأصلها في أعماقهم، وأصبحت واحدة من عقائدهم التي يعتقدون بها على مر العصور والأجيال. وخير شاهد عليها ما نجده مجسداً في آثارهم الباقية، وحتى لو أغمضنا النظر عن الجانب السماوي لهذه المسألة، وبحثناها على أساس البحث النفسي، فإنا نجد أن النفس الإنسانية عند تحليلها تحتوي على ثلاثة أو أربعة جوانب فطرية لها العلاقة المباشرة في تعيين وتلوين الفكر الإنساني، بل قد تكون هي العامل الثاني إن لم نقل هو الأول في تحريك الإنسان للبحث حول المبدأ ومعرفة حقيقته، وطلب معرفة مصير الإنسان بعد الموت، وما هي التدابير اللازمة في ذلك، ومعرفة هل إن الحياة مقيدة ومحددة بحدود الدنيا، أم هناك عالم آخر ورائها يجب معرفته ومعرفة خصائصه ومستلزماته؟ وغيرها من الأمور والتساؤلات التي يجب معرفتها وإيجاب جوابها.

فالإنسان منذ أن وجد على سطح الكرة الأرضية، ومن أول بداية عمره وهو طفل صغير، يبدأ بطلب معرفة حقائق وماهيات الأشياء، من خلال ممارسة السؤال التالي: ما هذا؟ ثم تبدأ عنده مرحلة أخرى بعد معرفة حقائق بعض الأشياء، وهي السؤال عن علل هذه الأشياء عن طريق السؤال، كيف حصلت، وكيف وجدت؟ ومن هو الموجد لها؟ وهذا دليل حسي وجداني يكشف لنا بوضوح عن وجود حس فطري عند الإنسان، يعبر عنه بحس الاستطلاع، ومعرفة حقائق الأشياء وعلل وجودها، وهذا يدفع به إلى التفكير والتحقيق حولها، لعله يصيها، ثم أنا نجد عنده حساً فطرياً آخر، يساعد على رقي الإنسان وتكامله، وهو حب الجمال، وهذا الحس يدفع به لأن يحقق ويطلب كل شيء يرى فيه مسحة الجمال المرغوبة له والمطلوبة من قبله.

فلم نجد على مدى التاريخ الإنساني أن إنساناً ما طلب ما يحقق له النقص والهوان وعدم الكمال، فهو عندما يطلب شيئاً ويريد الوصول إليه: لأنه ينظره فيه جمال لا بما فيه نقص للكمال، ولكن هذا الجمال لم يكن جمالاً واحداً، بل هناك

جملة من الأشياء تملك الجمال الصوري فقط، وبعضها تملك الجمال المعنوي فقط، وثالثة فيها القسمان من الجمال، فالطالب للدنيا تفره زخارفها وزبرجها، ولكن باطنها نار تلتقي، فيما لو طلبت بما هي هي، لا بما هي طريق إلى الآخرة، والطالب للمال بما هو مال فقط لا بما هو معين ومساعد له على فعل الخير وقضاء حوائجه وحوائج إخوانه المؤمنين، فهو طالب للجمال ولكنه جمال مقيد لا يتعدى حدود عالم الدنيا؛ لأنه بهذا اللحاظ لا شأن له بالآخرة، نعم لو طلبه لأجل خدمة البشرية بما فيها صاحبه، ولخدمة الأفعال الخيرية، فأن جماله لا يتقيد بقيود وحدود عالم الدنيا بل له جمال آخر يبطن هذا الجمال الظاهري، فالإنسان مجبول على حب الجمال، ولكنه مختار في تحديد متعلقه، وعليه فيجب على الطالب لهذا الأمر أن لا يتقيد بقيود الجمال الصوري، بل عليه أن يأخذ بنظر الاعتبار إلى جانبه الجمال المعنوي؛ لأجل تحقيق سعادته في الدارين؛ لأن الجهل والنقص والهوان ليست مرغوبة للإنسان؛ لأنها توجب الحرمان في الدنيا، وتوجب النيران في الآخرة.

وأما الشعور الفطري الثالث فهو حب الخلود والبقاء عند الإنسان، وهو الباعث في الإنسان الخوف من الموت؛ لأنه يحب الخلود والبقاء في هذا العالم الدنيوي، ولكن بما أنه لا مفر منه، سمى الإنسان للقيام بدراسة ما يتعلق بعالم الدنيا، من خلال مجموعة أسئلة يطرحها ويحاول إيجاد الجواب المقنع لها، ومن جملتها: هل تبقى الدنيا من دون أن تزول؟ وهل موجودات هذه الدنيا باقية لا تزول؟ وهل هناك عالم آخر وراءها؟ وما هي خصائصه؟ وكيف يتم التوقي من آفاته وآلامه؟ يرى من خلال تجربته في الحياة، أنه لا بقاء لشيء من هذه الموجودات، ويرى أمام عينيه حصول التغيرات والتبدلات وعدم الدوام والبقاء، فيتيقن أنه لا خلود في هذا العالم، ولكنه ذاته ونفسه يطلب البقاء والخلود، وهو حس فطري لا يكذب، فعليه أن يطلب معرفة مستعلقه، أي هو؟ وكيف يتم معرفة طريقه؟ فلا يجد له متعلقاً دنيوياً يشبع هذا الحس الفطري الصادق، فيبحث هنا وهناك لكي يصل إلى متعلقه الواقعي.

وعند اليأس من صلاحية موجودات عالم الدنيا، يبدأ يفكر بعالم آخر خارج عالم الدنيا، فيبحث فيه روح البحث والتحقيق والتفكير بذلك العالم الغيبي الأخرى، فيقوم بدراسة واقعية دقيقة في ما يجب فعله وطبيعة التدابير اللازمة التي يجب مراعاتها، بالشكل الذي يتناسب مع حقيقته، فهو الموسوم بسمة البقاء والخلود الأبدى، وهو السفر الطويل الذي ينتظره، وذلك كله باعتبار أن الإنسان موجود مفكر؛ لأنه الموجود الذي يمتلك قوة التفكير والإدراك، فيرى من المنطق وجوب تهيئة جميع المستلزمات المطلوبة لذلك العالم الغيبي، وهذا هو العامل الأساسي الذي دفع بالمجتمعات البدائية إلى البحث عن طريقة تحفظ أموالهم، وعقيدتهم بالحياة الأخرى دفعت بهم إلى دفن الطعام والملابس والأموال مع أموالهم، لعله يحتاج ذلك إليها في ذلك العالم، على العكس من الإنسان الموحد الذي يأخذ عقائده وتعاليمه من السماء عن طريق الأنبياء والمرسلين، فهو بالإضافة إلى عقيدته بوجود ذلك العالم، فإنه يرسل بطعامه وشرابه قبل رحيله من عالم الدنيا؛ وذلك من خلال فعل الخيرات وأعمال الصالحات والابتعاد عن المنكرات.

وأما الشعور الرابع فهو الشعور الديني، ويعد هذا البعد للنفس من مكتشفات بعض محققين ومحللين علم الاجتماع، ودليلهم عليه ظهور حالة التدين وعبادة الله عند البشر منذ القدم، التي تكشفها لنا الشواهد التاريخية، وعلم الآثار، والمخلفات القديمة، وغيرها، التي تحكي عن حالة الثبوت عبر الأجيال البشرية على امتداد التاريخ، فيرون أنها خير دليل على فطريتها.

ولكن ينبغي التنبيه على شيء مهم وهو: أن الأمر الفطري قابل للشدة والضعف، فيتفاوت بتفاوت الأفراد، حتى يصل إلى حالة الخمول والكمون والخفاء، نتيجة لتعرض وتأثر الفرد بمجموعة عوامل خارجية وداخلية، تارة تؤدي إلى تقوية هذه الأمور الفطرية، وأخرى تؤدي إلى ضعفها وخمودها وإخفائها، فهذه العوامل تأثير سلبي وإيجابي، كل بحسبه.

ولكي نقف بشكل دقيق على ما نقله لنا التاريخ البشري من صور مختلفة عن

طبيعة تعامل الشعوب مع هذه العقيدة، بالشكل الذي يتناسب مع أفكارها ودياناتها وظروفها الخاصة بكل واحد من هذه المجتمعات، وهل إن جميع الشعوب والأمم والأقوام قد اهتمت بهذه المسألة التي بينا فطريتها، أم أن بعضها تعرض لظروف خاصة حالت دون تحقق ذلك؟ هذا ما سيأتي البحث عنه في الصفحات القادمة، مراعين في ذلك بقدر الإمكان التقدم الزمني لهذه الأمم والأقوام.

١. تصور المجتمع البدائي

يعتبر البدو القاطنون في الصحراء والبر نموذجاً حياً للمجتمع البدائي المنفرض، باعتبار أن الأسر الأولى كانت تعتمد في مسيرة حياتها المعيشية على ممارسة الزراعة الدائمة بواسطة سقي الأمطار وسهولة استغلال الأراضي وتربية الحيوانات لفرض الاستفادة من ألبانها ولحومها وجلودها وأصوافها وأوبارها، وكذلك الانتقال عليها من مكان إلى مكان آخر تبعاً لمصدر معيشتهم ومعيشة حيواناتهم؛ وذلك عند غياب وسائل النقل الحديثة، والجدير بالذكر أن الكلام لا يعم بدو اليوم الساكنين في الصحراء والبر، وإنما كلامنا في المجتمعات البدائية التي يغلب على طباعها التوحش والغلبة للقوة، فإن هؤلاء القوم لهم طقوس خاصة في دفن الموتى، وهي علامة ودليل كاشف عن اعتقادهم بعود الأرواح إلى الأجسام المدفونة، ومن ذلك أنهم يضعون حجارة كبيرة على صدور موتاهم، ويربطون أعضاءهم بحبال متينة؛ لئلا يتحركوا بعد عود الروح، ويخرجوا من أماكنهم.^١

٢. المجتمع المصري القديم

كانت لعقيدة الخلود مكانة خاصة في نفوس المصريين تكاد لا توجد عند غيرهم من الشعوب الأولى، وذلك ظاهر من مصادر التاريخ المصري الذي يحكي لنا طبيعة للحياة والأفكار والعقائد عند المصريين القدماء، فلا نجد مصدراً منها إلا

وفكرة الخلود والحياة بعد الموت تحتل مكان الصدارة فيه، وهذا يكشف لنا عن أهمية هذه الفكرة عندهم.

يقول المؤرخ اليوناني هيرودوث: (إن المصريين هم أول الشعوب الذين اعتقدوا بخلود النفس).^١

ولا يخفى عليك ما فيه من مخالفة صريحة لظاهر النصوص الإسلامية القرآنية: باعتبار أن المصريين ليسوا هم أول الأمم التي وجدت على وجه الأرض، وما من أمة إلا وكان لها نذير، كما حكى لنا القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾^٢ هذا من جهة الخبر السماوي، وأما من جهة الخبر الأرضي، فإنه لم يثبت لنا التاريخ البشري أنهم كانوا أول الشعوب والأمم تكوناً على وجه الطبيعة، نعم إذا كان قصده أول الشعوب التي وصلنا خبرها، فيمكن توجيه كلامه عندئذ، وتأييده في حقيقة هذا الاعتقاد، بما ورد من النصوص المنقوشة على الأهرامات التي يرجع تاريخها إلى الأسر الأولى مكتوب عليها: «أن النفس خالدة لا تموت أبداً»^٣ وما جاء في كتاب الموتى: «أن الميت يقول أنا لا أموت مرة ثانية في العالم الثاني...»^٤

و يأتي كلام المؤرخ ويل ديورانت مؤكداً لوجود هذه العقيدة عند المصريين القدماء، حينما تعرض في الحديث عن الديانة المصرية القديمة، فقال:

«وكان أهم ما يميز هذا الدين توكيده فكرة الخلود»^٥.

ويرى بعضهم أن أروع ما في العقيدة المصرية القديمة هو اعتقادهم بالحياة الأخرى، وقصر فترة الدنيا بنظرهم، وبقاء الحياة بعد هذه الدنيا الفانية، فقال: (فقد

١. الأستاذ أنطوان ذكرى، الأدب والدين عند قدماء المصريين، ص ١٠١

٢. فاطر، ٢٤

٣. الأستاذ أنطوان ذكرى، الأدب والدين عند قدماء المصريين، ص ١٠١

٤. المصدر السابق ٥. محمد بدران، ترجمة قصة الحضارة، مج ١، ج ٢، ص ١٦٢

كانت الدنيا في نظرهم فترة قصيرة بعدها حياة لها أمر غير محدود، بل إن دنيانا ليست إلا ممر إلى ذلك الخلود (...)^١.

ثم أن الأستاذ «أنطوان ذكرى» رفع الإشكال المقدر الذي يرد على كلام الشيخ أبو زهرة الذي مرّ في الفقرة السابقة، من أن اهتمامهم الكبير في الحياة ما بعد الموت و تحقيرهم لعالم الدنيا، قال: (لا يعني أنهم تركوا الاهتمام بالحياة الدنيا، وأهملوها وعاشوا فيها زاهدين، بل إن فكرة الحياة الآخرة سيطرت على تفكيرهم تماماً، ومهما يكن من شيء، فإن التاريخ نقل لنا صورة واضحة عن خلود النفس عند المصريين، أوضح من سائر الأمم الأخرى، وإن تغفل هذه الفكرة في نفوسهم يفسر لنا سر اهتمامهم بكل ما من شأنه أن يخلد ذكراهم، أو يساعد في ظنهم على حفظ أجسادهم للحياة الآخرة)^٢، ولذا يعزو صاحب الأدب والدين المقابر المصرية القديمة إلى أنه ليس حب التظاهر والكبرياء، هو الذي جعل المصريين الأقدمين يصنعون قبوراً خالدة غير قابلة للمحو والذوال، وإنما السبب الحقيقي هو اعتقادهم في خلود النفس في الحياة الأخرى.

ولا شك في قبول ما جاء به الأستاذ «أنطوان ذكرى» في الجملة لا بالجملة؛ بمعنى إننا نقبل كلامه بنحو جزئي لا بنحو مطلق؛ لأن اهتمامهم ببناء الأهرامات بالشكل المشهود الذي ساعد على خلودها وخلود قبور أمواتهم، لا يخلو من حب التظاهر والتفاخر؛ لأنها حالة طبيعية عند أصحاب الفنون والصنعة، ولا تضاد لها مع فكرة الخلود؛ والدليل على ذلك لم يكن هذا اللون من الاهتمام في بداية حياتهم، قبل بناء الأهرامات، ومقابر الملوك.

و يستخلص «الأنبا يؤانس» من طريقتهم الأولى في دفن أمواتهم قبل بناء الأهرامات ومقابر الملوك، التي كانت تدفن على هيئة القرفصاء بحيث تكون رقبته

١. الشيخ محمد أبو زهرة، مقارنات الأديان القديمة، ص ٨٦.

٢. الأدب والدين عند قدماء المصريين، ص ١٠٧.

قرب ذفنه وهو الوضع الذي يكون عليه الجنين في بطن أمه، أنه تعبير قوي على البعث، وأن الإنسان سيحيا ثانية، كما خرج من أحشاء أمه.^١ كما أن مسألة ترك النوافذ في القبور، ودفن الطعام والشراب مع الميت، وتحصين القبور وبناء الأهرامات على هذا الشكل المرئي، وبهذه الهندسة العجيبة الباهرة للعقول، تكشف من جهة عن مدى اعتقادهم بفكرة الحياة بعد الموت، ومن جهة أخرى تحكي التقدم الحضاري للشعب المصري في تلك القرون القديمة.

٣. المجتمع الهندي

أ) ديانة البراهمة: هناك حقيقة لا يمكن غض النظر عنها، وهي كما يعبر عنها مؤرخ الأديان الدكتور دراز: (إن الحقيقة الكبرى التي أجمع عليها مؤرخو الأديان هي أنه ليست هناك جماعة إنسانية - بل أمة كبيرة - ظهرت وعاشت، ثم مضت دون أن تفكر في مبدأ الإنسان ومصيره، وفي تحليل ظواهر الكون وأحداثه).^٢

ولا شك أن الهندو أمة من الأمم التي ظهرت وما زالت حية، ولها الدور الكبير في رقي الحياة وتطورها، ولها حضارتها العريقة، فهي واحدة من الأمم التي فكرت في مبدأ الإنسان ومصيره، وعللت ظواهر الكون وأحداثه، ولكن يجب أن يعلم أن أمة الهندو لم تكن على ملة وديانة واحدة، بل قد لا نجد بلداً كالهند بالنسبة لوجود الديانات المتعددة والمختلفة فيها، حتى أنها اشتهرت على ألسن الناس بأنها بلد العجائب والفرائب، ولكن أبرزها كانت ديانة البراهمة، التي تعد من أقدم الديانات ظهوراً في الهند، وإلى جانبها الديانة البوذية المعروفة، وترتبط عقيدتهم بالحياة بعد الموت بمجموعة أمور ينبغي التطرق إليها بالشكل الذي يتناسب مع بحثنا وغرضنا من هذه المواضع.

١. د. محمد عبدالله دراز، كتاب الدين، ص ٣٤

٢. نقلًا عن: للأبنا يوانس، كتاب السماء، نقله د. فرج الله عبدالباري في كتابه اليوم الآخر بين اليهود والإسلام، ص ١٤٥.

١. علاقة العمل بالجزاء: إن الهنود البراهمة يعتقدون أن جميع أعمال البشر الاختيارية التي تؤثر في الآخرين خيراً كان أو شراً، لا بد أن يجازي عليها بالنواب والعقاب؛ طبقاً لقانون العدل الصارم، فالنظام الكوني الإلهي قائم على العدل المحض، وإن العدل الكوني قضى بالجزاء لكل عمل، وأن في الطبيعة نوعاً من النظام لا يترك صغيرة ولا كبيرة من أعمال الناس بدون إحصاء، وبعد إحصائها ينال كل شخص جزاءه على عمله، ويكون هذا الجزاء في هذه الحياة، ثم أن الكهنة الهندية ترى أن يكون هنالك قانون للحياة، يجازى فيه الخير خيراً مثله، والشر شراً مثله، يطلق عليه اسم «الكراما».

و يجب أن ننبه إلى أن هذا الاعتقاد كان هو السبب في توليد عقيدة التناسخ عند الهنود البراهمة، والتناسخ هو عبارة عن تردد الروح في الأجساد الدنيوية، حتى تكفر ما عليها بحسب تعبيرهم وعقيدتهم، وقد أشار البيروني إلى هذه العقيدة بقوله: (كما أن الشهادة بكلمة الإخلاص شعار إيمان المسلمين، والتثليث علامة النصرانية، والاسباب علامة اليهود، كذلك التناسخ علم النحلة الهندية، فمن لم ينتحله لم يكن منها، ولم يعد من جملتها).^١

وهذه العقيدة في الواقع جعلتهم لا يكثرثون كثيراً بالحياة، وجعلتهم يستعذبون الموت ولا يخافون منه، ولذا نجد في عباراتهم، يقولون: كيف ينكر الموت من عرف أن النفس أبدية الوجود، ولكن الشيء الذي تستقر فيه الروح ولا تتجدد فيه إلا بعد معرفة النفس هل هي شريرة أم خيرة، ومنها نبعت عقيدتهم في الحساب، كما سيأتي الكلام عنه بعد قليل.

٢. الحساب عند الهنود: كما ذكرنا في المسألة السابقة أن هذه المسألة تنفرع على عقيدتهم في تردد الأرواح على أساس التناسخ، فالحساب في نظرهم يكون مباشرة بعد حلول الموت، ومفارقة الروح للجسد الأول، فتناسخها هو نوع من

١. أبو ريعانة بن أحمد البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة، ص ٣٩

أنواع الحساب الذي تواجهه النفس العاصية، ونحن لا ننكر وجود الحساب من أصله، ولكن لا يكون الحساب في عقيدتنا بهذا النحو الباطل، يقول الدكتور عمارة نجيب: (قد انحدرت النصوص وتراجعت في العقيدة الهندية حتى صارت على هذا النحو الموجود منها الآن صورة مشوشة لعقيدة البعث والإيمان بالجزاء الصحيح...)¹.

٣. الجنة والنار: ومن عجيب الأمر أن هؤلاء بالرغم من اعتقادهم بمسألة التناسخ، فإنهم يعتقدون بوجود الجنة والنار، وعلى حد تعبير الدكتور عمارة نجيب قال: (مما يشير التساؤل ويبعث على الغرابة)، ويشرح البيروني عقيدتهم في الجنة والنار، فيقول: (المجمع يسمى «لوك» والعالم ينقسم قسمة أولية إلى علو وسفل ووسط، ويسمى العالم الأعلى «سفر لوك» وهو الجنة، والعالم الأسفل «تاكلوك» أي أي مجمع الحياة، وهو جهنم ويسمى أيضاً «تركلوك» وربما يسموه «باتال» أي أسفل الأرضين، وأما الوسط الذي نحن فيه فيسمى «مادلوك»، «ما تترلوك» أي مجمع الناس، والوسط للاكتساب، والأعلى للثواب، والأسفل للعقاب، وفي هذين الآخرين يستوفى جزاء العمل من استحقاقهما مدة مضروبة بحسب مدة العمل الكون في كل واحد منهما للروح المجردة من البدن، وللعاجز عن السمو إلى الجنة أو الرسوب إلى جهنم «لوك» آخر يسمى «ترجلوك» وهو النبات والحيوان غير الناطق تتردد الروح في أشخاصهم بالتناسخ، إلى أن ينتقل إلى الأنس على التدرج من أدون المراتب النامية إلى عاليها الحساسة وكونها فيها على أحد الوجهين)².

و لم تكن في عقيدتهم في الجنة والنار، جهنم واحدة، بل هي مجموعة جهنميات بحيث يكون لكل ذنب جهنم خاصة به، ولكن العذاب يتعلق بالروح المجردة وكذلك الثواب، ويكونان مؤقتين ومحدودين لا دائمين، كما ذكر ذلك الدكتور عبد الواحد وافي.³

١. عمارة نجيب، الإنسان في ظل الأديان، ص ٤٦ المصدر السابق

٢. د. عبد الواحد وافي، الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، ص ١٦٢

ب) الديانة البوذية الهندية: تعتبر الديانة البوذية ثاني الديانات الكبرى في الهند بعد ديانة البراهمة، وكانت هذه الديانة تعتمد على أساس تركية النفس وتخليصها من ارتباطها بالشهوات والرغبات، وهو مسلك أنشأه بوذا مؤسس هذه العقيدة، وهي الأخرى كسابقها غير خالية من عود الأرواح إلى الأبدان عوداً تناسخياً، ومن أهم دعائم هذا المذهب هي:

١. أن الألم من لوازم الوجود.
 ٢. الرجوع إلى هذا الدنيا ناتج من تلوث النفس بالشهوات في حياتها السابقة للموت.
 ٣. الخلاص من أثر الشهوات هو الوسيلة الوحيدة للنجاة من الحياة الأرضية بعد الموت، وتلك النجاة هي نجاة من الألم وسبب للوصول إلى مكانه.
- ويرى بعضهم^١ أن حقيقة النفس ليست بمثابة جوهر مستقل، بل حقيقتها حقيقة نسبية، بمعنى أنها مثل الجسد تحلل إلى عناصرها، وهذه العناصر تعود في جسد آخر. وعليه كيفما كان فإن أصحاب هذه الديانات يعتقدون بأصل العود والرجوع، ولكنهم أخطأوا بتفسير كيفية الرجوع، فخیل لهم الرجوع في هذا العالم، ما لم تصل النفس تجرداً التام وقطع علاقتها مع ما لهذا البدن من خصوصيات تعود عليه باللذة والفائدة دون النفس، ولذا نجد البوذية انتهجت منهج التطهير والتركيز على أساس رياضة اليوغا، الذي شاع عنهم بعد ذلك في مناطق مختلفة غير الهند، فالمهم أنهم يعتقدون بوجود معاد، ولكنه نارة يمثل عود الروح إلى عالم المجردات النورية في حال عدم تلوثها بالشهوات، وهو معاد روحاني لها، وآخر معاد دنيوي تناسخي في حال تلوثها بتلك الشهوات.

٤. المعاد في تصور الديانة الإيرانية القديمة

وقد اشتهر عن هذه الديانة أن محور مسائلها يدور على قاعدتين أساسيتين وهما: القاعدة الأولى: تكمن في بيان سبب امتزاج النور بالظلمة.

١. حنا الفاخوري و خليل الجبر، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٢١

القاعدة الثانية: تكمن في بيان سبب خلاص النور من الظلمة.

وقد قال صاحب الملل والنحل عبد الكريم الشهرستاني فيها: (...) وجعلوا الامتزاج مبدأً، والخلاص معاداً...^١ ثم أضافه قائلاً: (كانت البلاد الفارسية مسرحاً لكثير من الديانات، شأنها شأن الأمم التي شاركت في بناء اللبنيات الأولى في الحضارة الإنسانية كاليهند، ومصر، وبابل، وآشور).^٢

وقد نقل عن عقيدتهم في البعث والحساب: (أن الروح لا بد بعد الموت أن تجتاز قنطرة تصفى فيها، وهذه القنطرة مهمتها تمييز الأرواح الطيبة من الأرواح الخبيثة، ولذلك فإن الروح تهب عليها ريح إما معطرة، إذا كان الميت خيراً، وإما نتنة إذا كان شريراً، فتحمل إلى موضع يلتقي فيه إما بفتاة جميلة، وإما بعجوز مزعجة، ليست الأولى فتاة حقيقة، ولا الثانية عجوزاً حقيقة، وإنما هي صور أعمال الميت...).^٣

وأما عقيدتهم في الجنة والنار، فقد اتضحت لنا من الفقرة السابقة، وهي أن الأرواح الخبيثة لا تستطيع أن تجتاز تلك القنطرة، فتتردى في درك من الحميم، وأما الأبرار الذين حرصوا على أحكام عقيدتهم فإنهم يجتازون هذه القنطرة سالمين، كيفما كان فإن للجنة والنار وجوداً في عقيدتهم، وهذا دليل واضح على إثبات المعاد وكونه جسمانياً بناءً على ما جاء في اعتقادهم بتجسد الأعمال.

ولكن ما جاء في العبارة اللاحقة يؤكد تلك الحقيقة التي ذكرناها قبل قليل؛ إذ أنهم يعتبرون يوم البعث هو اليوم الذي سيرد فيه «مردا» إلى الأرواح حياتها الأولى، أي يوم يبعث فيه «مردا» الأجسام الفانية جميعاً، ويحيى فيه العظام التي كانت قد تحولت رميماً، حيث نقل عنهم أنهم يقولون: (يوم فيه سيعود الجسد، وتعود الروح إلى تلك الصورة، أو القالب الذي كان قد لحقه الفناء، إن يوم البعث إنما هو اليوم الذي

١. لاحظ: عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٢، ص ٥٩.

٢. المصدر السابق ٣. عمارة نجيب، الإنسان في ظل الأديان، ص ٢٣١.

تحشر فيه جميع الأجساد، وفيه سيكون الحساب الأخير، وسيكون أهل المعرفة أكثر الناس مسؤولية وسؤالاً، فإن المعلم المسؤول (يوم الحشر) عن إهماله في إرشاد من قد أجرم، ومن عن الصراط السوي كان قد انحرف، وسوف يرى كل امرئ أعماله حسنة أم قبيحة، وسوف يتميز المجرم يوم الحشر ويبقى ظاهراً ظهور النعجة البيضاء وسط النعاج السود، ويعتب المجرم حينذاك على خلانه الذين عملوا صالحاً في دنياهم، وكان لهم من المعرفة نصيب، ولم يهدوه بهدائهم وتقويم خلقه، ويقول لهم: لماذا نسيتموني؟ لماذا تركتموني ولم تعلموني طريق الفضائل؟ وعندئذ يترك خلانه الأخيار مكانهم في الجمع، وقد علاهم الخجل، وقد ختم الله على قلوبهم وألسنتهم لما فرطوا من حق إرشاد صاحبهم).^١

وبهذا القدر نكتفي من ذكر الشواهد على إثبات اعتقادهم في المعاد كما هو ظاهر في ديانتهم.

٥. المعاد في التصور اليهودي

يعتبر كتاب التوراة المصدر الأساسي للديانة اليهودية، ويسمونه بأسفار موسى^٢ ويسمونه أيضاً بالعهد القديم، الذي تمثل منه التوراة خمسة أسفار، والذي يقسم إلى ثلاثة أقسام وهي: القسم التاريخي، وقسم الشعر والأناشيد والحكمة، وقسم تنبؤات الأنبياء، ويحتوي على (٣٩) سفرًا، والسفر يتألف من إصحاحات، وكل إصحاح يتألف من آيات، فمثلاً سفر التثنية / الإصحاح الحادي عشر / الآية الثامنة، تميز ألقاها عن العهد الجديد، الذي يتألف من (٢٧) سفرًا، الذي يرتضيه المسيحيون. ولا يشك أحد في أصلهما؛ باعتبار أنهما مما أنزله الله تبارك وتعالى على موسى وعيسى، لقوله تعالى: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ﴾،^٣ ولقوله تعالى: ﴿نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ

١. أبكار السقاف، الدين في الهند والصين وإيران، ص ٢٨٥

2. Pentateuque

مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ۚ مِنْ قَبْلِ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ^١، ولقوله تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّاسِبُونَ وَالْأَخْبَارُ بِمَا اسْتُخْفِطُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَآخِشُوا وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِنَا ثَمَنًا قَلِيلًا)^٢، وغيرها من الآيات الواردة في هذا الصدد.

ولكن الذي حصل بعد رحيل أصحابها مما يؤسف له، فلم تبق هذه الكتب على ما جاء فيها، بل حُرِفَتْ بواسطة بعض الأيادي، ففُقدَ وَغَيْرُ بَدِيلٍ الكثير منها، فلم تعد بعد ذلك مورداً للاطمئنان والاعتماد عليها، وقد كتبت هذه الأسفار على مدى يربو على تسعة قرون، وبلغات مختلفة اعتماداً على التراث المنقول شفهاً، كما بين ذلك المفكر الفرنسي الدكتور موريس بوكاي في دراسته للكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، فيقول: (إنها صححت وأكملت أكثرية هذه الأسفار بسبب أحداث حدثت، أو بسبب ضرورات خاصة، وفي عصور متباعدة أحياناً...) ^٣، وكما لا يخفى أن تاريخ الأديان أشار إلى وجود نسختين من كتاب التوراة، إحداهما مكتوبة باللغة العبرية، والأخرى مكتوبة باللغة السومرية، ويوجد بينهما اختلاف جوهري بالنسبة لمسألة المعاد والبعث والجزاء، وقد قال عنهما الدكتور السقا: (قد وجدنا التوراة التي بأيدي السومريين تختلف في بعض الآيات عن التوراة التي بأيدي العبرانيين، ومن الآيات فيها النص على يوم القيامة، فهو في التوراة السامرية صريح للغاية، وهو في التوراة العبرية يحتمل معنيين، إما الجزاء في الدنيا، وإما الجزاء في الآخرة). ^٤

١. آل عمران، ٣، ٤. المائدة، ٤٤.

٢. نقلًا عن: السيد هاشم الهاشمي، مقالة في بحث الأديان والمذاهب، ص ٢٠.

٣. الشيخ صديق حسن خان، المنار، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، ص ٧٠، ٦.

ثم أنه ذكر النص الذي اختلف فيه بينهما، وهو في التوراة العبرية هكذا جاء: (أليس مكنوزاً عندي مختوماً عليه في خزانتي، لى النعمة والجزاء في وقت تزل أقدامهم).^١ وأما النص الوارد في النسخة السومرية فهو: (أليس عندي مجموعاً مختوماً في خزانتي إلى يوم الانتقام والمكافأة، وقت تزل أقدامهم، إذ قريب يوم تعنتهم وتسرع المستعندات إليهم، إذ يدين الله قومه، وعن عبيده بصفح، إذ يرى إن زلت اليد، وانقرض المحاصر والمطلق، ويقولون أين آلهتهم القوية التي استضلوا بها، التي شحوم ذبائحهم يأكلون ويشربون خمر سكبهم، تقوم وتعينكم وتكون ستره، انظروا الآن إنني أنا هو إله أنا أميت وأحيي، أمرضت وأنا أشفي وليس من يدي مخلص).^٢

وقد نقل الدكتور حسن ظاظا عن صاحب التفسير القويم بأن فسر الانتقام المكافأة الوارد ذكرها في النص المتقدم بـ «النعمة والجزاء» الديوي، فقال: (تعني أنا المنتقم والمجازي لا سواي، يقول الرب، ويقول في نسخة السومريين لأنه مكتوب: لى النعمة وأنا أجازي يقول الرب في وقت تزل أقدامهم، وزلة القدم هنا استعارة للخطأ).^٣

وفيه أن هذا التفسير راجع لنظر وفهم صاحب التفسير المذكور، وليس هو بحجة على اليهود، ولكن ذكرناه هنا للدلالة على أن النص الوارد في النسخة العبرانية ليس بصريح في المعاد ويوم القيامة، كما عليه النص في النسخة السومرية، ولذا جعل هذا الأمر صاحب التفسير يحمله على المعاد الديوي، بينما يرى اليهود السومريون أن قوله: «الانتقام والمكافأة» يدل بصراحة على قيام الناس من القبور للقاء الله، فيجزئهم على أعمالهم التي عملوها في الحياة الدنيا، كما نقل ذلك الدكتور أحمد السقا.

١. المصدر السابق

٢. نقلاً عن: التوراة السومرية، سفر تثنية الإشتراع ص ٣٨-٤٣، الناقل د. فرج الله في كتابه

اليوم الآخر، ص ١٤٥ ٣. المصدر السابق، ص ١٤٤

و مما ينبغي الإشارة إليه أن تكامل الفلسفة الدينية كان في القرون الوسطى مع أنار موسى بن ميمون (١١٣٥م - ١٢٠٤م)، ويعتبر هذا الرجل حكيم مدينة القاهرة و المرجع الفقهي لليهود، وقد حظى باحترام جميع اليهود المنتشرين في الأرض، وذلك لتبحره العميق في المعارف الدينية اليهودية، وقد نقل لنا الدكتور ظاظا عن موسى بن ميمون إنه يقول: (أنا أومن أيماناً كاملاً بقيامة الموتى، في الوقت الذي تنبث فيه بذلك إرادة الخالق تبارك وتعالى ذكره الآن، وإلى أبد الأبدين).^١ ويعدده الدكتور شختر أنسب فرد دُون عقائد اليهود،^٢ وكيف كان فإن كلام موسى بن ميمون حول القيامة لم يكن واضحاً بالشكل المطلوب، إلا أنه يعتقد بالقيامة والآخرة ويعتبرها من أصول الدين، ويعد المنكر لها خارجاً عن دين اليهود، وعندما طلب منه معاصره «حسداي هلوي» أن يوضح له هذه العقيدة، فإنه أجابه: بأنه لا طريق لمعرفة العقل، بل طريقها الوحيد هو الإيمان بها، وقد كتب فيها رسالة خاصة يوضح فيها هذه العقيدة، طالما كان يكرر قوله بأنه لا تضاد بين عدم بقاء النفس مع مسألة الإيمان بالآخرة، وإن الآخرة لا يمكن إثباتها بالدليل العقلي في الوقت الذي اعتبرها من الأصول الأساسية للديانة اليهودية.^٣

لو سلمنا بدلالة ظاهر ما وجدناه من نصوص توراتية على الحساب والأجزاء، فإنه لا يتناسب والبعثة النبوية لموسى عليه السلام، سواء كان على ما نزل في الأنوار أو غيرها هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يتوافق مع ما نعتقد نحن المسلمون من غرض الدعوة والبعثة النبوية، باعتبار أن موضوع الآخرة من أهم المواضيع الأصولية لكل ديانة إلهية: لما لها من دور مهم بالنسبة إلى باقي الأصول الأخرى، وكذلك دورها الكبير في بناء شخصية إنسانية متكاملة، ودورها البارز في تحقيق

١. نقلًا عن: د. حسن ظاظا، الفكر اليهودي الإسرائيلي أطواره ومذاهبه، ص ١٥٦، ١٥٧.

٢. لاحظ: حسين توفيقى، انتظر مسيحا ثم أئنه يهود ص ٩٤.

٣. المصدر السابق، ص ٩٤.

الالتزام بالتكاليف الشرعية المنوطة من قبل الله تعالى، والشاهد على ذلك ما ورد في القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿وَكُنْتُمْ لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا سَأُرِيكُمْ دَارَ الْآفْسِقِينَ﴾^١ كذلك قوله تعالى في حكاية لسان السحرة الذين آمنوا بدين ورسالة موسى: ﴿قَالُوا إِنْ تُلْقُوا عَلَيْنَا آتًا مِمَّا نَبُؤُا بِرَبِّنَا لَا تُغْفِرْ لَنَا خَطِيئَتَنَا وَمَا نَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ وَاللَّهُ خَبِيرٌ وَبَاقٍ﴾^٢ إِنَّهُ مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ ۚ وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْأَعْلَىٰ ۚ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ مَنْ تَزَكَّى ۖ

ويمكن أن يقال: إن خفاء مثل هذه الحقيقة الأساسية في واحدة من الرسائل السماوية، دليل واضح لا يقبل الشك والترديد في تدخل الهد البشرية في صياغة عبارات التوراة التي كتبت بعد موسى ﷺ و مما لحقها من التحريف والتغيير والتبديل في حقيقتها على أساس ما يوافق شهواتهم ونزواتهم وميولانهم ورغباتهم النفسية، وإلا كيف يمكن لنا أن نقبل رسالة سماوية تنسب الزنا وارتكاب الموبقات التي يستفبحها عوام الناس فضلا عن علمائها وأبائنا، كما جاء في بعض نصوصها المكتوبة كالنص التاسع عشر من سفر التكوين الذي ينسب فعل الزنا للنبي لوط)، ثم أن السيد الخوئي بعدما نقل مجموعة من النصوص المذكورة في كتاب التوراة من سفر التكوين، ومنها ما جاء في الإصحاح التاسع عشر من سفر التكوين الذي يحكي فيه «قصة لوط» مع ابنتيه في الجبل، وكيف أن احتالا عليه: إذ قالت الكبيرة لأختها الصغيرة: (أبونا قد شاخ وليس في الأرض رجل ليدخل علينا... هلمي نسقي أبانا خمرًا، ونضطجع معه، فنحبي من أيينا نسلًا، فسقتا أباهما خمرًا في تلك الليلة، واضطجعت معه الكبيرة، وفي الليلة الثانية سقتاه خمرًا أيضاً، ودخلت معه

الصغيرة، فحملنا منه، وولدت البكر أبناً وسمته «موآب» وهو أبو الموآبين، ولدت الصغيرة أبناً فسمته «بن عَمِّي» وهو أبو بني عمون اليوم،^١ وغيرها من الخرافات التي تنسب إلى أولياء الله الذين اصطفاهم على العالمين.

قال السيد الخوئي: (وليحكم الناظر عقله، ثم ليقل ما شاء وبعد نقله لمجموعة من قبيل هذا النص قال: هذه أمثلة يسيرة في كتب العهدين الرائجة من سخافات وخرافات، وأضاليل وأباطيل لا تلتئم مع البرهان، ولا تتمشى مع المنطق الصحيح، وضعناها أمام القارئ، ليمعن النظر فيها، وليحكم عقله ووجدانه.... إلى أن قال: وهل يمكن أن ننسب هذه الكتابات السخيفة إلى الوحي السماء وهي التي لو ثبت قداسة الأنبياء بما ذكرناه وبما لم نذكره).^٢

نعم لقد ذكرت في التوراة بعض النصوص غير الصريحة في دلالتها على الحساب الأخروي، كما ظهر ذلك من خلال المحاورات التي جريت بين بعض علماء اليهود مع بعض أتباع فرقة الصدوقيين من اليهود الذين لا يؤمنون بالحساب الأخروي على العكس من فرقة الفريسيين، وقد برر علماء اليهود غير الصدوقيين على أن هذه النصوص وإن لم تكن ظاهرة عليه، ولكن هناك من يستطيع فهمها كما جاء هذا في التلمود، حيث قال علماؤهم فيه: (لا يوجد قسم من التوراة الكتابية غير دال على الاعتقاد بقيامة الأموات، ولكن لا صلاحية لنا أن نفسرها بهذا المعنى).^٣ ثم أنهم نقلوا بعض نصوص التوراة التي تشير إلى هذا الأمر، كما جاء في سفر اشعيا: «تحيا أمواتك، وتقوم الجثث، استيقظوا، ترنموا يا سكان التراب، لأن طلك طل أعشاب، والأرض تسقط الأخيلة»،^٤ وجاء في مزامير داود: «إنما الله يفدي نفسي من يد الهاوية لأنه يأخذني»،^٥ وأيضاً: «لأنك لم تترك نفسي في الهاوية لن تدع

١. سفر التكوين، الإصحاح ١٩.

٢. أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص ٥٠-٥٥.

٣. راب. دكتور آكهن، گنجینه‌ای از تلمود، باهتمام أمير حسين صدر پور، ترجمة أمير فريدون

گرگانی، تطبيق با متون يهوشوع، ص ٣٦٣. ٤. سفر اشعيا، ١٩، ٢٦.

٥. مزامير داود، ٤، ٩، ١٥.

تتيك يرى على فساد، فعرفني سبيل الحياة. أمامك شبع وسرور في يمينك نعم إلى الأبد»^١، وغيرها من الأسفار الأخرى.^٢

ولكن قد ناقش الصدوقيون في دلالة هذه النصوص على البعث الأخرى، ولم يقبلوا بتلك التأويلات والاستدلالات التي قام بها مخالفوهم في هذه المسألة. ولو رجعنا إلى علماء اليهود ومفكرهم لوجدناهم يقرون بالبعث والقيامة، كما جاء ذلك على لسان سعد الفيومي: (إن إحياء الموتى الذي عرفنا ربنا أنه يكون في دار الآخرة للمجازاة، فذلك مما أمتنا مجمعة عليه... إلى أن قال: لأن المقصود من جميع المخلوقين هو الإنسان، بسبب تشریفه بالطاعة وثمراتها الحياة في دار الجزاء).^٣

٦. المعاد في التصور المسيحي

المعاد في التصور المسيحي أظهر مما هو عليه في الديانة اليهودية التي مرّ الكلام عنها في البحث السابق؛ لأنه وردت نصوص صريحة في الأناجيل الأربعة المعروفة وهي: إنجيل متى، وإنجيل مرقس، وإنجيل يوحنا، وإنجيل برنابا، ورسائل بولص إلى الكنائس المختلفة في ذلك الوقت، وبالأخص رسالة «كورنثوس الأولى»، لا تقبل الشك والترديد في دلالتها على البعث والقيامة في اليوم الآخر، ويعبر عن هذه الأناجيل بالعهد الجديد، ولكن لا يعني أن ما جاء فيها يكون بدرجة ما جاء في القرآن الكريم، من الوضوح وذكر جميع خصوصياتها وكيفيتها، وإنما ما جاء فيها يتفق بعضه مع التصور الإسلامي عنها، فإن دلّ هذا على شيء فإنما يدل على عدم مد يد التفسير والتحريف بالدرجة التي حصلت للتوراة، وإن لم تخل من وقوعه في بعضها، خصوصا بما جاء في مسألة رفع عيسى عليه السلام.

١. سفر اشعيا، ١٤: ١٢.

٢. لاحظ: الأسفار التالية، حزقيال ب ٣٧، سفر التثنية، ١١: ٩، ٤: ٤، ٢٣: ٦، مزامير، ٨٤: ٥، سفر الخروج ١٥: ١، سفر دانيال ١٢: ٢، ١٣: ١٢، سفر الإعداد ٣٦: ١٥.

٣. سعد الفيومي، كتاب الأمانات والاعتقادات، ص ٢١١.

وقد لخص لنا الدكتور محمد الصادقي ما في هذه الأناجيل حول القيامة وأحوالها، في كتابه عقائدنا، بالشكل التالي:

قال: (هذا كدينونة جهنم (متى ١٢: ٣٢)، والنار الأبدية (متى ٤١: ٢٥)، (متى ١٨: ٨)، والعذاب الأبدي (متى ١٢: ٣٢)، والهلاك الأبدي (٢ تسالونيكي ١: ٩)، ونار لا تطفأ (متى ١٢: ٣)، (مرقس ٩: ٤٢)، وجهنم حيث الدود لا يموت والنار لا تطفأ (مرقس ٩: ٤٦)، وإن دخان عذابهم يصعد إلى دهر الدهور (رؤيا يوحنا ١١: ١٤)، (١٩: ٣)، انظر رؤيا يوحنا (١٠: ٢٠)، وقيامة الدنيوية والحياة (يوحنا ٥: ٢٨ و ٢٩)، العالم الآتي (متى ١٦: ٢٧)، واليوم الآخر (يوحنا ٦: ٢٩، ٤٠، ٥٤)، وقيام الأموات (أفسس ٤: ١٦، ١٧)، وفي انقضاء العالم يخرج الملائكة ويفرزون الأشرار من بين الأبرار ويطرحونهم في أتون النار (متى ١٣: ٤٩، ٥٠)، وإن الصالحين أصحاب اليمين يرثون الملكوت المعد لهم منذ تأسيس العالم، وأصحاب الشمال الملاعين يذهبون إلى النار الأبدية المعدة لإبليس وملائكته (متى ١١: ٢٥، ٢٦)، ولا تضطرب قلوبكم وأنتم مؤمنون بالله فآمنوا بي وفي أبي منازل كثيرة وإلا كنت قلت لكم أنا ماض لا عد لكم مكاناً (يوحنا ١: ١٤، ١٥)، والعصاة يعضون ويطرحون في جهنم النار التي لا تطفأ حيث دودهم لا يموت والنار لا تطفأ (مرقس ٩: ٤٣-٤٩)، أن جسدكم يلقى في جهنم أتون النار الأبدية (متى ٣٠-٢٩، ٥: ٢٨، ١٨)، ثم قال: إنني بعد التصفح التام في الأناجيل الأربعة لم أجد تصريحات بالنسبة للمعاد إلا هذه).^١

٣. في بيان حقيقة النفس الإنسانية

يعد البحث عن معرفة كنه وحقيقة الروح الإنسانية من أصعب البحوث التي حيرت عقول وأفكار الباحثين عن إدراك حقيقتها وذاتها، فقد قال المولى محمد صالح

١. محمد الصادقي، عقائدنا (بحوث مقارنة بصورة الحوار بين القرآن والتوراة والإنجيل)، ص

المأزندراني في هذا الأمر: (و قد تحير العقلاء في حقيقته، واعتراف كثير منهم بالعجز عن معرفته حتى قال بعض الأكابر: إن قول أمير المؤمنين عليه السلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»^١، معناه أنه كما لا يمكن التوصل إلى معرفة النفس أعني الروح كذلك لا يمكن التوصل إلى معرفة الرب، وقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾^٢، مما يعضد ذلك، وحمل الروح هنا على ما هو مبدأ التأثير والحركة والحياة، سواء كان مجرداً عن الكثافة الجسمانية، أو منطبعاً في مادة جسمانية يشمل الأقسام الخمسة...)^٣.

و قد نقل السيد نعمة الله الجزائري قولهم في حقيقة النفس، قائلاً: (قالوا: إنها معلومة الوجود مجهولة الكيفية، فكما أن كيفية الرب غير مدركة لنا لتعالى حده، كذلك كيفيتها غير معلومة لنا لتداني حدها، فعلى هذا معنى قوله: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» من باب تعليق المحال على المحال).^٤

و قد نفهم من قوله تعالى في جواب من سأل الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله عن معرفة حقيقة الروح، حيث جاء فيه: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾^٥، من أنه كان جواباً لهم، ولكن مداركهم العقلية عجزت عن فهم هذا الجواب، فقد جاء في ميزان الحكمة عن تفسير الميزان: (فأفاد أن الروح من سنخ أمره، ثم عرف الأمر في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^٦ ففاد أن الروح من الملكوت، وأنها كلمة «كن» ثم عرف الأمر بتوصيفه بوصف آخر بقوله: ﴿وَمَا أَمْرُنَا

١. محمد باقر المجلسي. بحار الأنوار، ج ٥٨، ص ٩١، ج ٦٦، ص ٢٩٣، ج ٦، ص ٢٥١.

نعمة الله الجزائري، نور البراهين، ص ٩٣: الحر العاملي، الجواهر السنية، ص ١١٦: ابن أبي جمهور الاحساني، عوالي اللئالي، ج ٤، ص ١٠٢ ٢. الإسراء، ٨٥.

٣. محمد صالح المأزندراني، شرح أصول الكافي، ص ١١٨.

٤. نعمة الله الجزائري، نور البراهين، ج ٢، ص ٤٠٢ ٥. الإسراء، ٨٥.

٦. يس، ٨٢، ٨٣.

إِلَّا وَجِدَهُ كَلَمَحٍ بِالْبَصَرِ»^١ التعبير بقوله «كلمح البصر» يعطي أن الأمر الذي هو كلمة «كن» موجود دفعي الوجود غير تدريجي، فهو يوجد من غير اشتراط وجوده وتقيده بزمان أو مكان، ومن هنا يتبين أن الأمر - ومنه الروح - شيء غير جسماني ولا مادي، فإن الموجودات المادية الجسمانية من أحكامها العامة أنها تدريجية الوجود مقيدة بالزمان والمكان، فالروح التي للإنسان ليس بمادية جسمانية إن كان لها تعلق بها.^٢

وأما من حيث التجرد وعدمه، فقد ذهب البعض إلى أن النفس مادية جسمانية كما عليه بعض المتكلمين وأكثر المحدثين، كما سيأتي نقل أقوال بعضهم، في الوقت الذي يسلمون ببقائها وعدم فنائها وانعدامها، إلا من شذ في هذا الأمر. وذهب الفلاسفة والحكماء وبعض المفسرين إلى القول بتجردها عن المادة، في الوقت الذي يكون فعلها معها، من حيث التدبير والتصرف في البدن في حال تعلقها به، وأما مسألة بقاءها فقد قام اتفاقهم عليه من دون استثناء، وإن كانوا يختلفون في بداية نشأتها ووجودها، فالبعض ذهب إلى أنه جسماني، والآخر أنه روحاني، وكيف كان فالأمر في بيان ما هي حقيقتها الجوهرية، وإليك أقوالهم في المسألة:

١. القائلون بجسمانيتها من المحدثين

نقل السيد نعمة الله الجزائري قولاً عن الشيخ المفيد قائلاً فيه: (أقول: وقد نقل عن الشيخ المفيد) أنه قال برهة من الزمان بتجرد النفس، ثم رجع وقال: إنه لا مجرد في الوجود إلا الله.^٣ ثم قال: (و أما قوله طاب ثراه: إن الذي أشارت إليه الكتب والأخبار والأدلة العقلية هو تجرد النفس، فلا يخفى ما فيه؛ وذلك أن الكتب والأخبار مشحونة باتصاف النفس بصفات المادية، كالصعود والنزول، والعذاب

١. القمر، ٥٠.

٢. محمد ري شهري، ميزان الحكمة، ج ٤، ص ٣٢٢٣؛ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في

تفسير القرآن، ج ١، ص ٣٥

٣. نعمة الله الجزائري، نور البراهين، ج ٢، ص ٤٠٢

الحسي، وكذا النعيم، وكانتافها بالدخول والخروج وإلى غير ذلك من صفات المادية، والحمل على المجاز بإرادة الجسم بعيداً^١.

و يمكن أن يرد على كلام السيد نعمة الله الجزائري بأنه لا يخلو من المناقشة، لماذا؟ لأن الذي يراجع كتب الشيخ المفيد لم يجد ما نسب إليه من القول بعدم تجرد النفس ثابتاً، بل قد يجد ما هو خلاف هذا تماماً، كما سيأتي بعد قليل من نقل كلامه مع القائلين بتجردها، فالنسبة غير ثابتة وغير صحيحة، والنقل عنه ليس بصحيح، لما قلنا إنه يقول بتجردها.

وأما صاحب البحار فقد قال: (و لكن تجرد النفس لم يثبت لنا من الأخبار، بل الظاهر منها ماديتها، كما سنبين فيما بعد إن شاء الله).^٢

وقد نقل عنه إنكاره لتجرد النفس الإنسانية صاحب شرح أصول الكافي، قائلاً: (و ينكر العلامة المجلسي تجرد للنفس، بل تجرد شيء غير الواجب الوجود، ولكن جماً غيراً من العامة والخاصة صرحوا بتجرد النفس...)^٣.

وكذلك ذهب بعض متكلمي السنة كالنظام إلى القول بجسمانية ومادية النفس، حيث جاء فيما قال: (و هو جسم لطيف داخل في البدن، سار في أعضائه وإذا قطع من عضو تقلص ما فيه إلى باقي ذلك الجسم اللطيف، وإذا قطع بحيث انقطع الجسم مات الإنسان).^٤

٢. أقوال بعض المفسرين

جاء في تفسير البيضاوي لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ﴾^٥ أنه قال: (و فيها دلالة واضحة على أن الأرواح جواهر قائمة بأنفسها مغايرة لما

١. المصدر السابق، ص ٤٠٣. ٢. بحار الأنوار، ج ١، ص ١٠٣.

٣. شرح أصول الكافي، ج ٤، ص ١١٧.

٤. نقلًا عن: الشيخ الطريحي، مجمع البحرين، ج ١، ص ١٢١.

٥. البقرة، ١٥٤.

يحس به من البدن وتبقى بعد الموت دراكة، وعليه جمهور الصحابة...^١ وقد جاء في تفسير الميزان لهذه الآية الشريفة، قوله: (و يتبين بالتدبر في الآية وسائر الآيات التي ذكرناها حقيقة أخرى أوسع من ذلك، وهي تجرد النفس بمعنى كونها أمراً وراء البدن، وحكمها غير حكم البدن وسائر التركيبات الجسمية لها، نحو اتحاد بالبدن تدبرها بالشعور والإرادة وسائر الصفات الإدراكية، والتدبر في الآيات السابقة الذكر يجلي هذا المعنى، فإنها تفيد أن الإنسان بشخصه ليس بالبدن، لا يموت بموت البدن ولا يقنى بفنائه وانحلال تركيبه وتبدد أجزائه، وأنه يبقى بعد فناء البدن في عيش هنئ دائم، ونعيم مقيم، أو شقاء لازم وعذاب أليم).^٢

ثم بين السيد العلامة في موضع آخر من تفسيره الميزان، حقيقة أن التشكيك بتجرد النفس ناشئ من عدم التأمل والإمعان في البراهين العقلية المذكورة، فقال: (وهنا إشكالات أوردها على تجرد النفس مذكورة في الكتب الفلسفية والكلامية، غير أن جميعها ناشئة من عدم التأمل والإمعان فيما مر من البرهان وعدم التثبت في تعقل الغرض منه؛ ولذلك أضربنا عن إيرادها، والكلام عليها. فمن أراد الوقوف عليها فعليه بالرجوع إلى مظانها، والله الهادي).^٣

٣. متكلمي الإسلام

إن الذي يراجع الكتب الكلامية لجميع المدارس والمذاهب الإسلامية، فإنه لا يجد اتفاقاً بينهم في مسألة تجرد النفس الإنسانية وعدمها، فقد ذهب البعض إلى تجردها وبقيائها بعد الموت، والبعض الآخر ذهب إلى عدم ذلك وقال بجسمانيتها، و لكن لا بتلك الكثافة التي عليها الجسم العنصري، بل جسمها لطيف بالشكل الذي يساعد على بقائها بعد الموت، شأنها شأن التدبير والتصرف بالبدن، وفيما يلي نقل بعض تلك الأقوال:

١. لاحظ: شرح أصول الكافي، ج ٦، ص ٧١

٢. الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٣٥٠

٣. المصدر السابق، ص ٣٧٠

(أ) بعض القائلين بجسمانيتها: اشتهر النقل عن النظام أنه يقول بمادية الروح و عدم تجردها، فقد جاء في جملة ما نقل عنه، أنه يقول: (أنه جزء لطيف داخل البدن سار في أعضائه، فإذا قطع منه عضو تقلص ذلك اللطيف، فإذا قطع اللطيف معه مات الإنسان...)^١

و من جملة ما نُقِلَ عنه هشام بن الحكم، بأنه يقول: (و هو جسم لطيف يختص بالقلب، وسماء نوراً، وأن الجسد موات، وأن الروح هو الحي الفعال المدرك)،^٢ وقد نُقِلَ عن ابن الإخشيد، بأنه ذهب إلى: (أنه جسم منبث في الجملة الظاهرة).^٣

أما ما ذهب إليه الأمام الجويني، أنه قال: (إن الأرواح أجسام لطيفة مشابهة للأجسام المحسوسة، أجرى الله العادة باستمرار حياة الأجسام ما استمر مشابهتها لها، فإذا فارقت يعقب الموت الحياة في استمرار العادة، ثم الروح يعرج به، ويرفع في حواصل طيور خضر إلى الجنة، ويهبط به إلى سحيق من الكفرة، كما وردت به الآثار، والحياة عرض تحيا به الجواهر والروح يحيا بالحياة أيضاً، إن قامت به الحياة، فهذا قولنا في الروح).^٤

أقول: وقد رُدَّ هذا الكلام بالأدلة العقلية والنقلية، فقد روى عن الصادقين في ردِّ هذه الرواية العامة التي تناقلتها كتب العامة، أنهم قالوا في ردها: (إذا فارقت أرواح المؤمنين أجسادهم اسكنها الله في أجسادهم التي فارقوها فينعم في جنته، أنكروا ما ادعته العامة من أنها تسكن في حواصل الطيور الخضر، قائلين: المؤمن أكرم على الله من ذلك).^٥

(ب) بعض القائلين بتجردها: ورد عن الشيخ المفيد في كتابيه أوائل المقالات،

١. نقلًا عن: الشيخ عبد الله نعمة، هشام بن الحكم، ص ١٨٦.

٢. بحار الأنوار، ج ٥٨، ص ٩٤.

٣. المصدر السابق

٤. إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجويني، الإيضاح، ص ٣١٨

٥. لاحظ: بحار الأنوار، ج ٦، ص ٢٢٩

وأجوبة المسائل السروية، أنه قال فيهما: (...) ولنا على المذهب الذي وصفناه أدلة عقلية لا يطعن المخالف فيها، ونظائرها لما ذكر من الأدلة السمعية).^١ ويمكن أن يقال أنه أراد في كلامه هذا أن يشير إلى ما ذهب إليه في كتاب أوائل المقالات، إذ أنه اختار ما ذهب إليه معمر المعتزلي، وبني نوبخت من الشيعة، فقد قال فيه: (و قولي فيه قول معمر وبني نوبخت من الشيعة).^٢ وكان قول معمر كما نقل عنه هو: (قال: هو عين من الأعيان لا يجوز عليه الانتقال، ولا يجوز له محل ولا مكان، يدبر هذا العالم ويحركه ولا يجوز إدراكه ورؤيته).^٣

٤. أقوال بعض الفلاسفة

أ) فلاسفة ما قبل الإسلام: إن الطابع السائد على كتاباتهم هو الطابع الرمزي الذي لا يمكن فهمه من قبل الجميع، وإلا فإن حمل كلماتهم على ظاهرها لا يتناسب مع ما لهم من مقام علمي وفكري، إذ لا يمكن عدّ مثل هؤلاء المفكرين الكبار الذين خلد أسماءهم التاريخ بهذا المستوى من التفكير الظاهري البسيط، ولكن مع إمكان الحمل على غير الظاهر منها من باب صون كلام الملة عن اللغوية، كما فعل بعض الحكماء والفلاسفة المتأخرين كـ «ملا صدرا» وغيره، وعليه فإن أساطين الفلسفة السبعة - الحكماء السبعة الأوائل - قد تكلموا في النفس من حيث النشأة والبقاء، فقد عدّ طاليس المالمطي النفس عبارة عن جسم لا يصير إلى الفناء والبدن جرم يصير على الفناء، وهي تمثل الصفو من العنصر بينما البدن يمثل الكدر منه، وفي النشأة الأخرى الجسم يظهر والجرم يبطل ويزول، وقد حمل الإمام الخميني كلامه في الجسم على الجسم المثالي من قرينة قوله: (إنه باطن الجرم، وأنه لطيف وباقي).^٤

١. الشيخ المفيد، المسائل السروية، ص ٦١، الشيخ المفيد، أوائل المقالات، ص ١٨٤

٢. المصدر السابق ج ٥٨، ص ٩٥

٣. بحار الأنوار، ج ٥٨، ص ٢٦

٤. فروغ السادات رحيم پور، معاد از دیدگاه امام خمینی، ص ٢٦

وأما رأي انكسيمانس المالطي^١ يعتبر أن النفس مصدر جميع هذه الآثار الحياتية، وأن الفساد لا يطرأ عليها، وإنما الفساد يكون للجزء الثقيل الذي يكون بمثابة القشر لللب، وكل شخص تعرض عنه، فإنها تذهب إلى الأعلى وهو عالم لطيف جداً وسروره دائم. بينما يرى الفيلسوف الكبير انبازقلس المعاصر لنبي الله داود.^٢ أن كل نفس سافلة قشر لنفس عالية، فالنامية قشر البهيمية، وهي قشر الناطقة، وهي قشر العقل، وبواسطة لباب النفس ترجع إلى عالمها، والنفوس الجزئية من أجزاء النفس الكلية، والجزئية جاءت من العالم العلوي وإليه ترجع.

وأما فيثاغورس فقد اشتهر عنه أنه يقول: (إن الإنسان عالم صغير والعالم إنسان كبير، وإن النفس قد أبدعت قبل الاتصال بالبدن من تأليفات أولية، فإذا هذب الخلق على ما يناسب الفطره وتبرزت من المتعلقات الخارجية فإنها ستتصل بعالمها الأصلي... على هيئة أجمل وأكمل من الأولى).^٣

وأما فلاسفة اليونان، كسقراط وأفلاطون وأرسطو، فهم أيضاً يذهبون إلى أن النفس موجود مجرد وجدت قبل الأبدان بنحو من الوجود، وغرضها من الاتصال بالبدن على ما ذهب إليه سقراط هو الاستكمال، وببطلان الأبدان ترجع إلى عالمها الكلي، بينما يرى أفلاطون أن سبب ارتباطها بالأبدان هو لذنوب قد ارتكبتها فأدى بها إلى الهبوط، فلأجل تحصيل حريتها وتجردها فعلها أن تقطع علاقتها بمتعلقات البدن حتى تعود إلى عالمها النوراني الكلي السابق، بينما لا يرى أرسطو^٤ ما يراء سقراط وأفلاطون^٥ من قدم النفس وبقائها، وإنما يراها حادثة مع حدوث البدن، وتفسد بفساده ما لم تصل إلى مرتبتها العقلية، وعندئذ تتصل بالروحانيين الملائكة

١. عبد الكريم الشهرستاني، المحلل والنحل، ج ٢، ب ٢، الفصل الأول، ص ٣٧٤-٣٧٨

٢. المصدر السابق، ص ٣٨٠-٣٨٨

٣. المصدر السابق، ج ٢، ب ٢، الفصل الأول، الحكماء السبعة، ص ٤٠٧-٤١٤

٤. راجع: فردريك كابلسون، تاريخ فلسفة يونان وروم، ترجمة سيد جلال الدين مجتبوي، ج

١، ص ٢٤٤-٢٤٥. ٥. المصدر السابق، ج ١، ص ٢٤٤-٢٤٥

المقربين، وتكون اللذائذ والابتهاجات لها أكمل، وعلى خلافه النفوس الخبيثة.

(ب) فلاسفة الإسلام: من الجدير بالذكر أن فلاسفة الإسلام بمختلف مذاهبهم ومدارسهم يذهبون جميعاً إلى القول بتجرد النفس وبقيائها بعد حصول الموت، مع تفاوت في بيان ما لهذه النفس من علاقة مع البدن، فقد ذهب الشيخ الرئيس إلى القول: (بأن النفس لا تفسد بفساد البدن أصلاً؛ أما أنها لا تموت بموت البدن؛ فلأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر، فهو متعلق به نوعاً من التعلق...)،^١ باعتبار أن علاقتها مع البدن، علاقة تأثير وتأثر، كعلاقة الرباني بالسفينة، فبخراب السفينة وفسادها يبقى الرباني، لأن النفس بنظره كمال أولي لجسم آلي، وأنها حادثة بحدوثه، ليس بينها وبينه علاقة تعلق أبداً ومطلقاً، وإنما يصح لها الانفراد بقوام ذاتها، فقد قال في كتاب الإشارات: (إن النفس موضوع الصور المعقولة، فإذا لا تكون قائمة ومنطبعة في الجسم، بل الجسم آلة لها، فإذا لم يكن الجسم آلة لها بعد الموت، فذلك لا يضر بحالها، بل تكون باقية، بالاستفادة من الجواهر الباقية).^٢

وأما شيخ الإشراق فإنه يقول: (الأنوار الاسبيدية، يعني النفوس المجردة، عندما تحصل لها ملكة الاتصال بعالم النور المحض، وعند فساد الجسد فإنها تنجذب إلى ينبوع الحياة، وتخلص من هذا العالم، وتصير إلى عالم النور المحض عالم القدس) بينما يقول في النفوس المتوسطة: (و أهل السعادة من المتوسطين وأهل الزهد، يحصل لهم التخلص وينتقلون إلى عالم المثل المعلقة).^٣

وأما مؤسس مدرسة الحكمة المتعالية الحكيم صدر المتألهين محمد بن إبراهيم الشيرازي، فإنه يختلف عن الشيخ الرئيس بقوله بتجرد النفس بجميع قواها الخيالية

١. الشيخ الرئيس ابن سينا، النجاة ص ١٨٩

٢. لاحظ: الشيخ الرئيس ابن سينا، الإشارات والتنبيهات النمط السابع، ج ٣، ص ٢٦٤.

٣. شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، المقالة الخامسة في المعاد والنبوت، ص

والوهمية التي لم يثبت ذلك عند الشيخ الرئيس ابن سينا، كما أنه يختلف معه في بداية نشوء النفس، إذ أن الشيخ يراه روحانياً، وصدر الدين يراه جسمانياً، كما سيأتى بيانه فيما بعد في محله، ولكن المهم أن ملاصدرا لا يرى أن الفساد ممكن أن يطرأ على النفس أو على أى قوى من قواها المجردة، فقال: (فإذا انقطعت العلاقة بين النفس والبدن، وزال هذا الشوب، صارت المعقولات مشاهدة، والشعور بها حضوراً، والعالم عيناً، والإدراك رؤية عقلية، فكان الالتذاذ بحياتنا العقلية أتم أفضل من كل خير وسعادة).^١

و عليه فإن الفلاسفة لا يذهبون إلى مادية النفس وانعدامها، كما كان عليه بعض المتكلمين وعلماء التجربة والأطباء وبعض المحدثين كما مرّ بيانه قبل ذلك.

٤. اختلاف خصائص عالم الدنيا عن عالم الآخرة

من الطبيعي أن يكون هناك اختلاف جذري بين عالم الدنيا وعالم الآخرة في الوقت الذي يكون فيه عالم الدنيا مزرعة ومقدمة لعالم الآخرة، ونحن ومن خلال هذه المسألة نريد أن نسلط الضوء على أبرز موارد الاختلاف بينهما، حتى تنضح لنا بعد ذلك الصورة التي تحكى لنا كيفية عود الإنسان في النشأة الأخرى، ويمكننا من خلال تلاوة آيات الذكر الحكيم أن ندرك مدى هذا التفاوت الحاصل بينهما، فقد جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا هَذِهِ الدُّنْيَا مَتْنَعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ﴾^٢ وقوله: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾^٣، وقوله: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾^٤، وفي الحديث الشريف ورد قوله: («الدُّنْيَا مَزْرَعَةٌ الْآخِرَةُ»^٥، وغيرها من الآيات الشريفة، ويمكن أن نفهم من هذه النصوص الشريفة أن عالم الدنيا ممر وطريق لدار هي مقر ومستقر، وطبيعي أن العمر يختلف

١. لاحظ: صدر الدين الشيرازي، الأسفار، ج ٩، ص ١٢٥. ٢. غافر، ٣٩.

٣. الرحمن، ٢٦، ٢٧. ٤. المنكوت، ٦٤.

٥. ابن أبي جمهور الاحسانى، عوالي اللئالي، ج ١، ص ٢٩.

في قوانينه وخصائصه عن دار المقر والمستقر، فعالم الدنيا مطلوب بالعرض ولغيره؛
لوجوب عدم بقاءه ودوامه. وكما عبر عنها المعصوم عليه السلام أنها مزرعة الآخرة، فالعمل
هنا والجنى هناك، فالإنسان يجني ويجمع ما يزرع، فإن كان الزرع طيباً فإنه يجني
طيباً، وإن كان نكداً فإنه يجني نكداً، وهو بالخيار، فهو المسؤول عن ذلك كله،
(فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ) ^١، ولقوله تعالى: (يَوْمَ نَحْذِكُ كُلَّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ
خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَنُحَذِّرُكُمُ اللَّهَ نَفْسَهُ،
وَاللَّهُ زَعُوفٌ بِالْعِبَادِ) ^٢.

وقد لخص ملا صدرا هذه الفوارق بينهما في ضمن ست نقاط أساسية، وهي
عبارة عن نتائج لأبحاث عقلية قام بها، وفيما يلي إليك بيانها:

١. إن كل جسد في عالم الآخرة ذو روح، بل حي بالذات، ولا يتصور هناك بدن
لا حياة له، بخلاف الدنيا، فإن أجسادها غير ذات حياة وشعور، والذي فيه حياة،
فإن حياته عارضة له زائدة عليه.

٢. إن أجساد هذا العالم «الدنيا» قابلة لنفوسها على سبيل الاستعداد، ونفوس
الآخرة فاعلة لأبدانها على وجه الإيجاب، وفي الآخرة يتنزل الأمر من النفوس
على الأبدان.

٣. إن القوة ها هنا مقدمة على الفعل زماناً، والفعل مقدم عليها ذاتاً ووجوداً.
٤. إن الفعل هاهنا أشرف من القوة؛ لأنه غاية لها، وهناك القوة أشرف من الفعل
لأنها فاعلة له.

٥. إن الأبدان في الآخرة وأجرامها غير متناهية على حسب أعداد التصورات
للنفوس وإدراكاتها؛ لأن براهين تناهي الأبعاد غير جارية فيها، بل في جهات
وأحياز ماديين، وليس فيها تراحم وتضايق، ولا بعضها من بعض في جهة ولا
داخله، ولكل إنسان من سعيد وشقي عالم تام برأسه أعظم من هذا العالم، لا ينتظم

مع عالم آخر في سلك واحد، ولكلٍّ من أهل السعادة ما يريده من المسلك بأي فسحة يريدها، فالعالم هناك بلا نهاية كُلُّ منها ﴿كَفَرَضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾، بلا مزاحمة شريك وسهيم.

٦. إن الأجساد الأخروية وعظامها من الجنان والأنهار والفرفرات والبيوت والعبيد والعلماء وغيرها موجودة بوجود واحد، وهو وجود الإنسان الواحد من أهل السعادة؛ لأنه محيط بها تأييداً من الله نزلاً من غفور رحيم، وليس كذلك حال الشقي الجهنمي بالنسبة إلى ما يصل إليه من النيران والأغلال والسلاسل الحيات وغيرها؛ لأنها محيطة به كما قال تعالى: ﴿أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾^١، وقوله: ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ حُطَيْتَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾^٢، إن في هذا لبلاغاً لقوم عابدين، انتهى كلامه).

و عليه فمن خلال ما ذكره صدر المتألهين في جملة هذه الفروق، يتضح لنا أن عالم الدنيا عالم آخر غير عالم الآخرة، له قوانينه الخاصة به، يختلف تماماً عن قوانين وخصائص عالم الآخرة، فالدنيا تختص بظواهر الأشياء، والآخرة تعد انكشافاً لبواطن هذه الظواهر، كما قال تعالى: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾^٣، فالدنيا دار فناء والآخرة دار بقاء.

٥. الأصول الموضوعية

إن مجموعة من المسائل لا يمكن فهمها وإثباتها ما لم تبحث بعض مقدماتها التي تشكل المبادئ التصورية أو التصديقية في المرحلة الأولى، وتختلف المسائل في صعوبتها وسهولتها من مسألة إلى أخرى، وباعتبار أن مسألة المعاد الجسماني واحدة من المسائل المهمة والعويصة، والتي مازال إلى يومنا هذا الإبهام وعدم

٢. التوبة، ٤٩: العنكبوت، ٥٤.

١. الكهف، ٢٩.

٣. ق، آية ٢٢.

الوضوح بخيم على القسم الأكبر من فروعها وجزئياتها، إذ لا طريق للعقل في إدراك الجزئيات، ولم يبقَ لنا إلى إدراك هذا الأمر إلا الشرع المنقول، عن طريق التعبد بما جاء به من بيان لتلك الجزئيات، ولكن مادام البحث يدور مدار الأبحاث العقلية المطروحة احتجنا إلى مجموعة أصول موضوعية، وليس من الصحيح أن نبينها هناك، بل كان علينا أن نذكر بعض ما جاء فيها من بيان واستدلال، وإليك هذه الأصول:

الأصل الأول: تجرد النفس الإنسانية

سبق وأن بينا في موضوع الآراء في حقيقة الإنسان من أن مجموعة من العلماء والمحدثين ذهبوا إلى القول بمادية النفس التي اعتبروها جوهر الإنسان حقيقته، في قبال من قال بتجردها من الفلاسفة وبعض المحققين من المتكلمين، ولكن الذي يوافق العقل والشرع المقدس هو القول بتجردها، وقد بين صدر المتألهين أن للنفس مراتب في التجرد، فلها مرتبة التجرد الخيالي - المثالي - ولها أيضاً مرتبة أخرى وهي مرتبة التجرد العقلي، وفي الأولى يكون تجردها ناقص، وفي الثانية يكون تاماً، وهناك مرتبة ثالثة يقال لها مرتبة التجرد الأتم، يعبر عنها فوق التجرد، ويقصد به أنه ليس لها حد تقف فيه، ومقام تنتهي إليه؛ باعتبار أنها طالبة للكمال الإلهي، والكمال الإلهي لا نهاية له، وهذا المعنى الأخير ذهب إليه العارف حسن حسن زاده آملّي حيث قال فيه: (و هذا المعنى الرفيع تجردها الأتم أي ما فوق تجردها العقلاني، يستفاد من عدة مواضع في تضايف مجلّدات الأسفار، ويا ليت صاحب الأسفار جعل لهذا المطلب الشريف فصلاً على حده ثم بسط الكلام حوله بقلمه الفياض)^١، ثم أضاف قائلاً: (و مما يرشدك إلى أن لها رتبة فوق التجرد العقلاني، اثتلاف حديثين شريفيين من رسول الله ﷺ، إحداهما: «ما من مخلوق إلا وصورته تحت العرش»، والأخر: «قلب المؤمن عرش الله الأعظم»^٢، ثم أنه نقل قول أمير

١. قال الشيخ في عيون النفس، (وإن كان قد أحكمه في الفصل الثالث من الباب السابع من

كتاب النفس من الأسفار، ج ٤، ص ٨٣)

٢. إسماعيل بن محمد، العجلوني الجرمي، كشف الخفاء، ج ٢، ص ١٠٠

المؤمنين ﷺ: «كل وعاء يضيق بما جعل فيه، إلا وعاء العلم فإنه يتسع به»^(١).^٢
ثم إن الشيخ الرئيس ابن سينا قد ذكر أدلة كثيرة على إثبات التجرد التام العقلي للنفس الإنسانية، كما جاء ذلك في كتابه النفس من الشفاء، في الفصل الثاني الذي خصه بإثبات قوام النفس الناطقة، وقد ذكر فيه ثمانية براهين عليه، فمن رام التفصيل فليراجع^٣.

و يودنا أن نذكر الأخوة القراء بأن هذا البحث لا يتعلق بذكر كل ما جاء في المسألة من أدلة وبراهين وتفاصيل تتعلق ببيان وتوضيح المسألة؛ باعتبار أن البحث هنا يتعلق بذكر ما توصل إليه العلماء بالدليل، فهو بمثابة نتيجة لجملة من الآراء والنظريات المستدل عليها فتأمل!

بينما لا يخلو كتاب من كتب صدر المتألهين عن الحديث فيه، فقد خصص له أبواب خاصة من أبحاثه في إثباته، وقد لخص الإمام الخميني ﷺ ما ذكره صدر المتألهين من أدلة على إثبات ذلك، في أحد عشر دليلاً، فليراجع^٤.

وأخيراً نذكر ما قاله الشيخ البهائي في كتابه الكشكول، حيث بين فيه حقيقة النفس وعلاقتها بالبدن، فقال: قال البعض: النفوس جواهر روحانية ليست بجسم لا جسمانية، لا داخلية ولا خارجة عنه، لها تعلق بالأجساد تشبه علاقة العاشق بالمعشوق، وهذا القول ذهب إليه الغزالي أبو حامد في بعض كتبه ثم قال: - ونقل عن أمير المؤمنين ﷺ أنه قال: «الروح في الجسد كالمعنى في اللفظ»^٥، وقال الصفدي: (ما رأيت مثلاً أحسن من هذا)^٦.

١. الشيخ محمد عبده، شرح وتحقيق نهج البلاغة، قسم الخطب، ج ٤، ص ٤٧؛ الشريف

الرضي، خصائص الأئمة، ج ١، ص ١٨٣

٢. لاحظ: آية الله الشيخ حسن حسن زاده آملی، عیون مسائل النفس، العين ٢٤، ص ٣٩٩

٣. الشيخ الرئيس ابن سينا، راجع كتاب الشفاء، تحقيق حسن زاده آملی، ص ٢٩٤-٢٨٨

٤. فروغ السادات رحيم پور، معاد از دیدگاه امام خمینی، ص ٢١٧

٥. الشيخ علي التمازي، مستدرک سفینه البحار، ج ٤، ص ٢١٧؛ محمد العلجوني، كشف

الخفاء، ج ٢، ص ١٠٠ ٦. البهائي، كتاب الكشكول، ص ٤٥

الأصل الثاني: النفس لا تفسد بفساد البدن

بعدما بينّا أن النفس الإنسانية مجردة، سواء على أساس القول بتجردها في مرتبتها العقلية فقط، أو على أساس تجردها العقلي والخيالي، فلازمه القول ببقائها وعدم فسادها بفساد البدن بعد مفارقتها إياه بالموت، ولكن بالرغم من هذا فإن الفلاسفة أقاموا الأدلة على إثبات هذا الأصل، ويمكن حمل فعلهم على إرادة التأكيد عليه، وإلا فلا حاجة إليها؛ لأن البقاء وعدم الفساد لازم للقول بالتجرد، فإذا ثبت الملزوم ثبت اللازم، وقد ذكر الشيخ الرئيس عدة براهين على إثباته، في عدة من كتبه، فمن أراد التفصيل فليراجعها^١.

ثم إن صدر المتألهين بين لنا علاقة النفس بالبدن بأنها علاقة لزومية، ولكن لا كعلاقة المتضايين، ولا كعلاقة المعلولين لعلّة واحدة في الوجود، بل كمعية شيئين متلازمين بوجه كالمادة والصورة، والتلازم الذي بينهما كما علمت يشبه التلازم بين الهيولى الأولى والصورة الجسمية، فكل منهما محتاج إلى الآخر على وجه غير دائر دوراً مستحيلاً، وأما عدم فسادها بفساد البدن، فقد بين ذلك تحت عنوان (الفساد على النفس مطلقاً محال)^٢، ومن خلال هذا البحث برهن على عدم فسادها، بعد دفع مجموعة من الإشكالات المحتملة التي ترد على الاستدلال، فليراجع.

الأصل الثالث: للإنسان جسم طبيعي وجسم مثالي وروح مجردة

هذا الأصل جواب لسؤال قد حير العقول وتيه الأفكار، وهو: ما هي حقيقة الإنسان؟ هل الإنسان مجموعة من الأعضاء المتكونة من اللحم والدم والعظام، أم أنه وراء هذا الجسم والبدن المادي شيء آخر، فما هو؟

ولقد طرحت نظريات متعددة في جواب هذا السؤال، بعضها كانت مبتنية على

١. الشيخ الرئيس ابن سينا، كتاب الشفاء، قسم الإلهيات: تحقيق حسن زاده، ص ٢٨٨ - ٢٩٤.

٢. لاحظ: صدر الدين الشيرازي، كتاب الأسفار الأربعة، ج ٨، ص ٣٨٨.

أساس النظرة الحسية، والأخرى مستندة على أساس النظرة العقلية الفلسفية، فالأولى لا ترى شيئاً مجرداً اسمه الروح أو العقل، بل الروح عندهم عبارة عن تلك الحياة السارية في البدن، ولا تؤمن بوجود حقيقة مجردة وراء مجموعة هذه الأعضاء المادية، وما الإدراك إلا مجموعة تفاعلات وانفعالات ميكانيكية للجهاز العصبي عند الإنسان، ينتج عنها مجموعة قوانين كلية، وحالات نفسية وظواهر روحية، وعند تحليل خلايا الدماغ وعندما تتعرض لأمر ما يؤدي إلى توقفها عن العمل، فإن هذه النشاطات الروحية والتفاعلات الميكانيكية تتوقف عن العمل، وعندئذ لا تبقى من حقيقة الإنسان سوى الجسد المادي الفاقد للحياة، فلا وجود جوهرى مستقل أصيل بعد، وإليك شاهد على ذلك، قول العالم المعروف «هنري برجسون» حيث قال: (قد نضع قليلاً كما فعل أفلاطون تعريفاً للنفس، فنقول إنها لا تحلل؛ لأنها بسيطة، ولا تفسد لأنها غير منقسمة، وإنها بطبيعتها خالدة، ثم ننتقل من ذلك عن طريق الاستنتاج إلى فكرة هبوط النفوس في الزمن، ففكرة العود إلى الأبدية، ولكن ماذا نقولون لمرئى ينكر وجود النفس المعرّفة على هذا النحو؟ وكيف يستطيعون أن تحلوا المسائل المتصلة بالنفس الواقعية، وأصلها الواقعي، ومصيرها الواقعي، حلاً واقعياً؟ بل كيف يستطيعون أن تطرحوها في تعابير واقعية؟ وكل ما فعلتم أنكم تتأملون في مفهوم فكري قد يكون فارغاً، أو ضخمتهم اتفاقاً معنى كلمة وضعها المجتمع لجزء من الواقع اقتطعه لسهولة التخاطب؟ إن تقريره يظل عقيماً مادام التعريف اتفاقياً، والمفهوم الأفلاطوني لم يتقدم بمعرفتنا عن النفس قيد شعرة، رغم ألفي سنة انقضت في التأمل على أساسه)¹.

وأقول: نحن لا ننكر دور الأعضاء ووظائف الجسم في صياغة تلك القوانين وظهور تلك النشاطات الروحية التي يقوم بها الإنسان الحي، إلا أننا لا نؤمن بإطلاق

هذه القوانين الفيزيائية والفلسفية، وإنما تقوم هذه الخلايا والأعضاء الجسمية بدور الإعداد والتهيئة لممارسة النفس المجردة دورها الفكري والروحي، وإن مجرد إثبات العلاقة بين الإدراك أو الشعور والأفعال والانفعالات الكيميائية التي تتم في المخ، لا يستنتج منه أن الأمر الذي نعبر عنه بالنفس ليس إلا هذه الوسائل والآثار الكيميائية والفيزيائية.

وأما النظرة الفلسفية حول الإنسان فإنها ترى بأنه موجود إمكاني، كالمركب من جسد وروح وجسم مثالي، وإن كان فالخارج نراه شيئاً واحداً متصلاً بحسب الرؤية البصرية، ولكنه بحسب الواحد ليس هو كذلك.

فقد بين صدر المتألهين في كتاب الأسفار نظره في الإنسان قائلاً: (اعلم أن القوى القائمة بالبدن وأعضائه وهو الإنسان الطبيعي، ظل ومثل للنفس المدبرة وقواها، وهي الإنسان النفسي الأخرى، وذلك الإنسان البرزخي بقواه وأعضائه النفسانية ظل ومثل للإنسان العقلي وجهاته واعتباراته العقلية، فهذا البدن الطبيعي وأعضاؤه وهياته ظلال ظلال، ومثل مثل لما في العقل الإنساني، وأما أن قوى الإنسان الطبيعي الذي هو بمنزلة قشر وغلاف للإنسان الحيواني المحشور في الآخرة التي هي دار الحياة، لقوله تعالى: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَوةُ الدُّنْيَا إِلَّا هُوَ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهيَ الْحَيَوةُ لَئِنْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾^١ ٢.

فكان الحكيم الفيلسوف صدر المتألهين يريد أن يبين لنا من خلال هذا النص من عباراته، أن الإنسان الواحد بحسب النظرة الحسية، له مراتب في الوجود، وهذه المراتب لها ظاهر ولها باطن، ولباطنها باطن آخر، فالبدن يعد مرتبة من مراتبه، والبدن المثالي هو الآخر مرتبة ثانية، والإنسان العقلي هو مرتبة ثالثة له، مترتبة

١. العنكبوت، ٦٤.

٢. صدر الدين الشيرازي، كتاب الأسفار الأربعة، ج ٩، ص ٧٠-٧٢.

بحسب الترتيب الطولي، فهو وجود واحد ذو مراتب، ننتزع من كل مرتبة من هذه المراتب مفهوماً يحكي لنا طبيعة ذلك الوجود الخارجي الخاص بها، وعندئذ يمكن أن يتفق مع ما جاء به حسن زاده آملي في كتابه (عيون مسائل النفس) حيث قال فيه: (اعلم أن الإنسان لما كان لسعة وجوده وكونه مظهراً من مظاهر الحق الكلية شخصاً واحداً ذا مراتب ومقامات من مرتبته النازلة العنصرية التي هي شهادته المطلقة إلى مرتبة غيبه الأحدي الإلهي، يتصف بالأضداد وهو شخص واحد، فله أين ومتى مثلاً كما أن له تجرد عنهما، وهو ظاهر وباطن وغيرهما من الأسماء المتقابلة، فمن عرف نفسه فقد عرف ربه بجمعه بين الأضداد...)¹.

وعليه يظهر مما تقدم وغيرها من عبارات الفلاسفة والحكماء في باب معرفة الإنسان ونفسه، أن الإنسان الواحد المحسوس، لم يكن واحداً كما عليه في الحس، وإنما هو كالمركب من مجموعة حقائق، كل واحد منها يمثل مرتبة من مراتب وجوده الخارجي، فله وجود طبيعي ظاهر بهذا البدن العنصري المادي، وله وجود مثالي يظهر بالجسم المثالي، وهو برزخ بين الإنسان الطبيعي والإنسان العقلي، فالنفس في وحدتها كل القوى، تظهر في مراتبها على نحو التجلي لا التجافي، فلها في كل عالم من هذه العوالم الثلاثة حكم بلا تجاف، وهذا الحكم والأمر لا يختص بالإنسان، بل ما سواه مشترك فيه لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾²، ولقوله: ﴿مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ۖ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾³.

الأصل الرابع: الحركة الجوهرية

تعد مسألة الحركة الجوهرية من مبتكرات الحكمة المتعالية، بالشكل الذي طرحت به، وبالنحو الذي استدل به على إثباتها ودفع الإشكالات الواردة عليها، إذ لم تحظ

١. حسن زاده آملي، عيون مسائل النفس في شرح العيون، العين ٤٤، ص ٥٦٣.

٢. الحجر، ٢١.

٣. نوح، ١٣، ١٤.

هذه المسألة بهذا النحو من الاهتمام والبحث كما حظيت به على يد الحكيم الكبير صدرالدين الشيرازي، حتى قيل فيه أنه مبتكرها، فقد عجز بعض الفلاسفة القدماء عن إثباتها، بل يرون الحركة فيها تلزم من تحقق الحركة من غير موضوع ثابت، في الوقت الذي يعد من أهم أركانها، بالشكل الذي يتوافق مع تعريفهم للحركة، الذي جاء فيه: (الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً)،^١ فقد ذكر الشيخ الرئيس في باب الحركة الجوهرية ما هذا لفظه: (...أما الجوهر فإن قولنا أن فيه حركة قول مجازي؛ فإن هذه المقولة لا يعرض فيها الحركة؛ وذلك لأن الطبيعة الجوهرية إذا فسدت تفسد دفعة، وإذا حدثت تحدث دفعة واحدة، فلا يوجد بين قوتها الصرفة وفعلها الصرف كمال متوسط؛ وذلك لأن الصورة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والتنقص؛ وذلك إذا قبل الاشتداد والتنقص لم يخل، إما أن يكون الجوهر هو في وسط الاشتداد والتنقص يبقى نوعه أو لا يبقى، فإن كان يبقى نوعه ما تغيرت الصورة الجوهرية، بل إنما تغير عارض للصورة فقط، فيكون الذي كان ناقصاً فاشتد قد عدم، والجوهر لم يعد، فيكون هذا استحالة، أو غيرها لا كوناً، وإن كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد فيكون الاشتداد جلب جوهر آخر، وكذلك في كل أن يفرض للاشتداد يحدث جوهر آخر، ويكون الأول قد بطل، ويكون بين جوهر وجوهر إمكان أنواع جوهرية على غير النهاية بالقوة كما في الكيفيات).^٢

ويمكننا أن نستشف من كلامه هذا، أنه مبني على أساس ما يعتقد به الشيخ الرئيس في فلسفته من أصول موضوعية وهي:

١. عدم قبول التشكيك الخاص بالوجود.

٢. تفسير الإدراك على أساس التفسير.

١. لاحظ: العلامة محمد حسين الطباطبائي، كتاب بداية الحكمة، المرحلة العاشرة، الفصل الثالث، ص ١٥٣.

٢. الشيخ الرئيس ابن سينا، كتاب الشفاء، قسم الطبيعيات، ص ٦٤.

٣. إنَّ الوجود عبارة عن حقائق بسيطة متباينة بتمام الذات، وهو ما يصطلح عليه بالتشكيك العامي.

نظريته في تكامل النفس قائمة على أساس اللبس بعد الخلع التي يعبر عنها بنظرية الكون والفساد، وطبيعي من يرى ذلك لا يستطيع أن يقبل الحركة الجوهرية، بينما من يفسر الحركة التكاملية للنفس على أساس نظرية اللبس بعد اللبس فسهولة تثبت عنده الحركة الجوهرية.

وقد عرّف صدر المألهين الحركة بتعريف يختلف عن تعريف الفيلسفة المشائية ومن يحذو حذوهم، فقد قال في تعريفها: (الحركة عبارة عن موافاة حدود بالقوة على الاتصال)،^١ فيكون الوصف - بالقوة - وصفاً للحدود وليس للشيء المتحرك حتى تتعلق الحركة بالموجودات المادية دون غيرها، وعلى هذا الأساس - قبول الحركة الجوهرية - التي تعرض للبرهنة عليها بالأدلة القطعية والاشراقات النورية والمجاهدات العرفانية، المؤيدة بالشرع المقدس، تم إنبات المعاد الجسماني للموجودات الإنسانية وغيرها، حيث إن المتحركات تسير في طريق استكمالها إلى مبادئها الفاعلية التي هي صور كمالية غائية لها، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿صِرَاطَ اللَّهِ الَّذِي لَهُ، مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾،^٢ ولقوله: ﴿الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^٣ فالحركة الاستكمالية للنفس في الواقع هي عبارة أخرى عن عود النفس إلى مبدئها، فتكون البدايات هي النهايات، فالمعاد هو رجوع النفس إلى الحياة الذاتية، وعندئذ تتحد المتحركات الجوهرية بصورها للكمالية، سواء كانت صوراً إدراكية أم غير إدراكية، على أساس قاعدة اتحاد العاقل والعقل والمعقول، وحينئذ تتجلى تلك البواطن، كما قال تعالى: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾،^٤ ولقوله: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا

١. صدر الدين الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج ٣، ص ٣١

٢. الشورى، ٥٣.

٤. ق، ٢٢.

٣. البقرة، ٥٦.

عَمِلْتُ مِنْ خَيْرٍ مُخْفَرًا وَمَا عَمِلْتُ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ^١، وقال تعالى: (كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا)^٢.

٦. الفرق بين البحث الكلامي والبحث الفلسفي

إن مدار البحث في هذه الرسالة التي بين أيدينا يدور حول مسألة المعاد الجسماني عند بعض المتكلمين وعند بعض الحكماء والفلاسفة، كما سيأتي الكلام مفصلاً عن وجهة نظر كل واحد منهما، وعليه ينبغي أن نبين بصورة مجملة أهم هذه الفروق التي يمكن مشاهدتها بين البحثين الكلامي والفلسفي. وسيأتي فيما بعد بيان الأسلوب المتبع من قبل كل واحد منهما في بداية بحثه عن مسألة المعاد الجسماني في الفصل الذي خُصص له، وفيما يلي ذكر هذه الفروق:

أولاً: من حيث الهدف

ولا يخفي علينا هذا الأمر؛ إذ أن الهدف من البحث الكلامي هو إثبات مسائل موضوعية، بشكل يؤدي إلى الإقناع والتبكيك للمقابل، بينما الهدف من البحث الفلسفي هو الكشف عن الحقيقة والواقع، وتمييز ما هو حق عما هو باطل، على أساس محكم ومتقن.

ثانياً: من حيث الطريقة والأسلوب المتبع

إن الأسلوب المتبع في الأبحاث الكلامية لإثبات مسألة ما، هو الأسلوب والطريقة الجدلية في بعض الأحيان، نعم قد يستفيد الباحث الكلامي من البراهين والأقيسة البرهانية، ولكن المشهور عنهما هو هذا اللون من الأساليب، وهذا لا يعني النفي لاستخدامهم الأساليب والأقيسة المنطقية، والأسلوب الجدلي كما هو معروف يعتمد فيه على مجموعة من المسلمات عن الخصم، بينما الأسلوب الفلسفي هو الأسلوب البرهاني والاستدلال العقلي القائم على أساس المقدمات اليقينية.

ثالثاً: من حيث الوظيفة

إن وظيفة البحث الكلامي هي:

أولاً: البحث عن الوجود المطلق على أساس الشرع.

ثانياً: القيام بوظيفة الدفاع عن الدين عن طريق رفض المزاعم والشبهات المفروضة من قبل الخصم، وإثبات المزاعم الشرعية له.

ثالثاً: وينبغي أن ننبه إلى أن هناك وظيفة ثالثة يجب أن يقوم بها الباحث الكلامي وإن لم تكن متحققة بالشكل المطلوب، وهي الهجوم على الخصم بطرح مجموعة إشكالات وقضايا يطلب حلها وإثباتها من قبل الخصم، ولا يقتصر فقط على الدفاع دون الهجوم.

بينما نجد الفلسفة تجعل من موضوعها الوجود المطلق ومسائله وأحكامه العامة، يعني الوجود بما هو هو، ومن هنا نستكشف أن النسبة بينهما نسبة العموم والخصوص من وجه؛ لأن الكلام يشارك الفلسفة في الموضوع وبعض المسائل، ويخالفها في بعض المسائل.

وهناك سؤال يطرح نفسه، وهو: هل هناك فرق بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة العامة؟

الجواب: نعم يوجد فرق ينبغي الالتفات إليه، وأخذه بنظر الاعتبار، وهو أن الفلسفة الإسلامية تفتقر مع الفلسفة العامة في بعض الأسس والمباني، ومنها أن الفلسفة الإسلامية تارة تعتمد في بعض مسائلها على ما يطرحه المعصوم عليه السلام على أنه أمر يقيني؛ على أساس الإيمان المسبق بصدق المعصوم عليه السلام في أقواله وأفكاره، فما يصدر عنه هو عين الواقع، وعليه فإننا نأخذه ونجعله مقدمة للبرهان والقياس المنطقي، وعليه تكون النتيجة مأخوذة من مقدمات يقينية، بينما هذا اللون من التفكير تفتقر إليه الفلسفة العامة في إثبات قضاياها، وإنما هو مختص فقط بالفلسفة الإسلامية، نعم هي تتفق مع الفلسفة العامة من حيث الهدف والوظيفة، ولكن قد

تفترق معها من حيث الطريق للوصول إلى إثبات الواقع، وعلى هذا الأساس تعددت المدارس الفلسفية الإسلامية إلى مشائية وإشراقية وحكمة متعالية.

خلاصة الكلام

يمكننا أن نلخص ما تقدّم من أبحاث في الفصل السابق في النقاط التالية:

أولاً: أتضح لنا من أبحاث المسألة الأولى التي تعلق البحث فيها بالتعريف اللغوي والتعريف الاصطلاحي لكلمة المعاد، أن الأصل اللغوي لهذه الكلمة هو المرجع والمصير، على وزن مفعّل، أي معود، مأخوذ من العود، يطلق على المعني المصدري فيعني العود والرجوع، وعلى زمان العود، فيكون اسم زمان، كما يطلق على مكان العود، فيكون اسم مكان، هذا فيما إذا أُخِذَ بالفتح، وأما لو أُخِذَ بالضم، فإنه يراد به نفس الشيء الذي يقع متعلقاً للرجوع والعود، وهذا هو محل تعلق بحثنا في هذه الأطروحة.

وأما بالنسبة لتعريف المعاد في الاصطلاح الفلسفي والكلامي، فإنه تابع في الأصل إلى ما يتبناه المتكلم والفيلسوف من رأي في هذه المسألة، فالشيخ الرئيس عرفه بتعريف يتناسب مع مبناه الفلسفي في تحقيق المسائل ويختلف عما انتهى إليه من رأي في هذه المسألة بالذات، فتعريفه يتفق مع القول بالمعاد الروحاني دون المعاد الجسماني الذي قال به في نهاية البحث، تعبداً بالشرع المقدّس، فقال فيه: (إنه الحال الذي كان عليه الشيء فيه، فباينه، فعاد إليه، ثم نقل إلى الحالة الأولى أو إلى الوضع الأول الذي يصير إليه الإنسان بعد الموت وانفصل عنه قبل الحياة الأخرى)،^١ وبالتدبير والتأمل في هذا الكلام نجده يتناسب مع القول بأن المعاد روحاني فقط، وهو ما توصل إليه عن طريق البحث العقلي دون البحث الشرعي.

١. لاحظ: د. عاطف المراقى، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، بهامش ص ٢٩٣.

وأما الخواجة نصير الدين الطوسي فقد ذهب في تعريفه للمعاد بأنه: إعادة للأجزاء الأصلية، أو هي مع النفس المجردة،^١ بينما يرى الغزالي أن المعاد يكون للنفس المجردة مع أي بدن كان، من مادته الأولى أو من مادة أخرى، مادام الشرع أجاز ذلك،^٢ فلا تناسخ في البين هذا بحسب تعبيره وقد بيّنا الكلام عنه مفصلاً في محله، أي عند البحث في التناسخ وأقسامه وأدلة بطلانه، فراجع، بينما عرفه صدر المتألهين بالشكل الذي يتناسب مع ما توصل إليه من نظر في مسألة المعاد الجسماني،^٣ وسيأتي الكلام عنه مفصلاً في الفصل السادس، فارتقب.

ثانياً: فمن خلال ما تقدم من أبحاث في مسألة المعاد عبر التاريخ البشري، والذي تم التحدث فيه عن تصورات الأقوام واديانات القديمة التي سبقت المجتمع والدين الإسلامي، فقد توصلنا فيه إلى أن جميع الأقوام والمجتمعات القديمة، كالمجتمع البدائي الصحراوي والمجتمع المصري والمجتمع الهندي، كانت جميعها تؤمن بوجود معاد جسماني يحصل بعد الموت مع اختلاف في تصوير كيفية ذلك، فقد صورهُ بعضهم بتصويرات تتفق مع القول بالتناسخ الملكي الباطل، وبعض يراه جسمانياً في عالم آخر، وقد بيّنا في الأبحاث السابقة أن هذا الاختلاف قد يكون سببه نتيجة الخلط الحاصل بين ما وصل إليهم من خبر السماء عن المعاد وكيفية مع أوهام وخرافات بشرية، ولكن النتيجة التي انتهت إليها هذه الأقوام تكشف عن وجود أثر السماء فيها، وأما بالنسبة إلى نظر الديانات القديمة التي تحدثنا عنها في هذه المسألة، فإنها هي الأخرى قد ذهب أغلبها إلى القول بجسمانية المعاد، عدا فرقة صغيرة من اليهود كانت لا تؤمن بالمعاد الأخرى، بل كانت تراه معاداً اجتماعياً دنيوياً خاصاً يقوم اليهود الذين ذلوا وشردوا في البلدان، وهي فرقة

١. العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، قسم الإلهيات، تحقيق الشيخ جعفر

السبحاني، ص ٢٥٩. ٢. محمد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٢٤٣.

٣. صدر الدين الشيرازي، مفاتيح الغيب، المفتاح ١٢، المشهد ٧، ص ٢٩٨.

الصدوقين، ودليلهم على ذلك عدم وجود نص صريح في التوراة المكتوبة عليه، وقد تقدم البحث مفصلاً عنه ذلك في محله، فراجع، وكذا من جملة القائلين بروحانية المعاد هم المسيحيون؛ باعتبار أن النصوص الإنجيلية في الأناجيل الأربعة تتحدث عنه بالكيفية الروحانية دون الجسمانية، كما مرّ بيانه سابقاً، والسبب في ذلك كله يعود إلى تلاعب الأيدي في تغيير وتبديل النصوص الشرعية بعد رحيل أنبيائهم ﷺ، وإلّا فلو رجعنا إلى الفطرة الإنسانية والنصوص القرآنية فإنا نجدّها تنص على جسمانية المعاد الأخروي، كما سيأتي البحث عنه مفصلاً في الفصل الثاني، فانتظر.

ثالثاً: وهو ما يتعلق في بحث حقيقة النفس الإنسانية التي حارت العقول وتاهت الأفكار في معرفة كنهها وحقيقتها، وتضاربت الآراء والنظريات فيها، وقد نقل لنا السيد نعمة الله الجزائري قولهم فيها: (قالوا: إنها معلومة الوجود مجهولة الكيفية، فكما أن الربّ غير مدرك لنا لتعالّي حده، كذلك كيفيتها غير معلومة لنا لتداني حدها، فعلى هذا قال أمير المؤمنين: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» من باب تعليق المحال على المحال).^١

وقد تبين لنا من خلال البحث في ذلك التفاوت والاختلاف في الآراء، فقد ذهب أغلب المحدثين إلى القول بجسمانيّتها اعتماداً على ظاهر بعض الأخبار، ومنهم المحدث المجلسي صاحب كتاب بحار الأنوار،^٢ كما ذهب إلى هذا القول بعض متكلمي السنة نذكر البعض منهم، وهو النظام،^٣ والجويني،^٤ وأبن الإخشيد،^٥ وأما القول بتجردها عن المادة، فقد ذهب إليه جملة الفلاسفة والحكماء السابقين

١. السيد نعمة الله الجزائري، نور البواهي، ج ٢، ص ٤٠٢. ٢. بحار الأنوار، ج ١، ص ١٠٣.

٣. نقلاً عن: الشيخ الطريحي، مجمع البحرين، ج ١، ص ١٢١.

٤. أبوالمعالى عبد الملك الجويني، كتاب الإرشاد، ص ٣١٨.

٥. نقلاً عن: بحار الأنوار، ج ٥٨، ص ٩٤.

والمتأخرين، مع تفاوت في بعض مراتبها وقواها، فقد ذهب بعضهم إلى عدم تجردها والبعض الآخر إلى تجردها كما بينا ذلك في محله، كما ذهب إلى هذا الرأي بعض متكلمي الإسلام، وأما مفسرو الإسلام فقد ذهب أغلبهم إلى القول بتجردها اعتماداً على جملة من الآيات الشريفة الصريحة فيه، ويكاد يكون هذا القول محل اتفاق بينهم.

رابعاً: ما يتعلق ببحث الأصول الموضوعية لهذه المسألة، فقد ذكرنا منها أربعة أصول وكانت نتيجتها، أن النفس جوهر مجرد، لا تفسد بفساد البدن العنصري الدنيوي، وأنها تشكل الجنبه الثالثة في الإنسان بالإضافة إلى الجنبتين الآخرين وهما الجسم الطبيعي العنصري والجسم المثالي، وتارة يعبر عنها بالروح، فيقال إن للإنسان جسماً طبيعياً وجسماً مثالياً وروحاً مجردة، وأنها قابلة للتكامل الصعودي عن طريق الحركة الجوهرية التكاملية الاشتدادية التي قال بها صدر المتألهين، كل ذلك تم بيانه في المسألة الخامسة من هذا الفصل، فراجع.

خامساً: وأخيراً فيما يتعلق بمسألة الفرق بين البحث الكلامي والبحث الفلسفي في تحقيق المسائل المعرفية، فقد أتضح لنا أنه هناك فرق بين البحث الكلامي والبحث الفلسفي من ثلاثة جهات؛ الجهة الأولى: من حيث الهدف، وقد تبين لنا أن هدف الفلسفة هو الكشف عن الحقيقة والواقع وتمييز الحق عن الباطل وهدف الكلام هو الإقناع والتبكيك للمقابل، والجهة الثانية: من حيث الطريقة والأسلوب، وتبين لنا أنه في الفلسفة يتم عن طريق إقامة البراهين^{١٢} والأقيسة المنطقية، وفي الكلام عن طريق الجدل والبرهان العقلي في بعض الأحيان، وأما الجهة الثالثة: من حيث الوظيفة، فوظيفة الكلام هي البحث عن الموجود المطلق على أساس الشرع، والدفاع عن الدين عن طريق رفض المزاعم وردّ السبّهات وإثبات المزاعم الشرعية له، وأما وظيفة الفلسفة فإنها تجعل من الموجود المطلق وأحكامه العامة موضوعاً لدراستها، وعليه فالنسبة بين الوظيفتين العموم والخصوص من وجه.

المعاد الجسماني في القرآن الكريم

تمهيد

يعد القرآن الكريم المنبع الأساس والمرجع الأصلي لجميع المسلمين، ولقد حُفِظَ عن التحريف والتغير والتبدل، ولم يذهب أحدٌ من علماء المسلمين المعروفين إلى القول بالتحريف،^١ لقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾.^٢ ولقد أولى القرآن الكريم الاهتمام بمسألتين بشكل خاص وملحوس، وهما مسألة المبدأ والمعاد، فقد أنزل في المعاد ما يقارب أكثر من ألفين آية شريفة، أي ما يعادل ثلث القرآن الكريم، ولم يولِ اهتماماً بهذا المستوى في المسائل الأخرى من مسائل الدين الإسلامي، سوى مسألة التوحيد التي كانت منطلق الدعوة الإسلامية الأولى، كما أننا لم نر ولم نسمع من قَبْلُ في الديانات الإلهية والسماوية اهتماماً بها مثلما جاء في الذكر الحكيم والفرقان المبين، وقد يعود السبب في ذلك لجملة أسباب منها ما يلي:

١. نعم توجد بعض الأقوال الضعيفة تقول بذلك، مستندة في ذلك على روايات ضعيفة لم تنهض بالمطلوب، وقد ناقشها وأثبت بطلانها علماءنا بالأدلة القطعية التي لا يشوبها شك ولا تردد، وعليه فلا يعتني بمثل هذه الأقوال لعدم ثبوت أدلتها سنداً ومتناً.

أولاً: إن الرسالة المحمدية هي خاتمة الرسائل السماوية، وعليه فينبغي عليها أن تكشف الحجاب عن كل مستور.

ثانياً: إن أمة محمد ﷺ هي آخر الأمم الوارثة لعلوم الأمم السابقة، وينبغي عليها أن تصل إلى كمالها المطلوب لها، بل يجب أن تصل إلى أعلى مراتب الكمال الإلهي، وهذا يتوقف أولاً على معرفة الواقع بشكل جلي، وثانياً على تطبيق ما علمته، بعبارة أخرى: يجب أن تكون لديها نظرة كونية دينية شاملة للعالم بما فيه من مراتب وجودية، وعندئذ ينعكس هذا الأمر على أيدلوجيتها التي ينبغي القيام بها، ولا يتحقق هذا الأمر مع وجود بعض المعارف المجهولة عن ما يتعلق بشأن من شؤون الإنسان.

ثالثاً: إن غرض القرآن الكريم من عرض هذه الأمور وتعريفها للمسلمين ليس فقط تحقيق السعادة الأخروية، بل ما لم يتحقق للمسلم السعادة الدنيوية الواقعية التي سعى الإسلام لإيجادها للفرد المسلم لا تتحقق السعادة الأخروية، ولا تتحقق السعادة الدنيوية للإنسان ما لم يتحرر من قيوده بشكل عام، ومنها قيود الشهوة والغضب والرغبات النفسية، ولا يتحقق هذا الأمر إلا من خلال الوعد بالثواب والوعيد بالعقاب، ومسألة المعاد تفصح عن ذلك، فهي خير باعث إلى فعل الخير والصلاح وأحسن رادع عن المعصية والفساد.

رابعاً: باعتبار دورها الكبير في تهذيب النفس الإنسانية وتربيتها التربوية الصحيحة، وبناء الشخصية الإسلامية بالشكل الذي يوافق حركتها الجوهرية التكاملية للوصول إلى كمالها المنشود الذي يتناسب مع مرتبة التوحيد المطروحة في الدين الإسلامي، كما جاء في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝﴾^١ وقوله تعالى: ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾^٢.

ففي الوقت الذي أولى فيه القرآن الكريم الاهتمام الكبير بهذه المسألة، فأنا لا نجد في المقابل اهتماماً كهذا من قبل علماء المسلمين، بل كل ما كتب فيها لا يتعدى

بعض الأسطر، أو بعض الصفحات، في الوقت الذي يجب عليهم أن يبحثوا فيها بالمقدار الذي يتناسب مع عظمتها وخطورتها، نعم نحن لا ننكر ما كتب فيها من أبحاث تفسيرية، أو روائية، أو أبحاث كلامية، وفلسفية، إلا أن أغلبها مبني على التسليم بما جاء به الشرع المقدس، من دون بذل الجهد المطلوب في تحقيقها وبحثها على أساس البرهان العقلي، والاستدلال المنطقي، سوى بعض العلماء المعدودين بالأصابع، ولم يوفق أكثرهم في إثباتها بالشكل الذي طرحه القرآن الكريم، ما عدا صدر الأعظم صدر المتألهين، الذي توصل إلى إثبات عقلانيته، بناءً على مجموعة أصول فلسفية قد تبناها في فلسفته، وسيأتي الكلام عن ذلك مفصلاً فيما بعد.

وقد يعود الأمر في ذلك إلى جملة أسباب كالأمور التالية:

الأول: الاتكال على ما جاء به الشرع المقدس مفصلاً، والإحساس بعدم الفائدة من تكرار البحث فيها، خصوصاً عند احتمال عدم الإتيان بأكثر مما جاء به الشرع. الثاني: طبيعة التسليم بالشرع المقدس تقتضي عدم السؤال عما جاء به، والبحث وراءه.

الثالث: غيبية هذه المسألة باعتبار أنها تتعلق بالمستقبل، والعقل لا يدرك ما هو خارج دائرته ومجال حكمه؛ لأن المطلوب منه الحكم التام بما يتعلق بكل خصوصياتها بنحو التفصيل، وهذا مما هو خارج عن مجال حكمه.

الرابع: جزئية المسألة، باعتبار أن البحث عن كيفية المعاد تخرجه عن مورد حكم العقل؛ لأن دائرة حكم العقل الأمور الكلية لا الجزئية.

الخامس: الانشغال بالمسائل الخلافية كمسألة الإمامة، والدفاع عن الدين الإسلامي من خلال دفع الشبهات والإيرادات الواردة عليه من الداخل والخارج والتي من أعظمها ما يتعلق بالتوحيد والنبوة الخاصة والإمامة.

السادس: الانشغال بالأبحاث الفقهية والأصولية، باعتبار أنها مورد الحاجة

الوقتية، وعلاقتها المباشرة بتعين ما هو واجب على المكلف.

السابع: صعوبة المسألة يبعث في النفس اليأس من تحقيقها وبحثها بالشكل المطلوب.

الثامن: الفرار من وصمة التكفير فيما لو أدى البحث فيها إلى مخالفة ما جاء به الشرع المقدس من حيث الكيفية.

التاسع: عدم معرفة حقيقة النفس الإنسانية بالشكل التام للجميع قواها ومراتبها الوجودية، في الوقت الذي تشكل أهم جزء تقوم عليه مسألة تحقق المعاد الجسماني. هذه وغيرها من الأسباب التي قد غابت عنا، كانت السبب الرئيسي وراء عدم بحث هذه المسألة بالشكل المطلوب من قبل علماء الإسلام قاطبة.

ولا يفوتنا أن نبين: أن هذه الأسباب لا تصلح أن تكون المانع، أو المبرر لعلماء الإسلام عن بحث المسألة على أساس المنطق العقلي، خصوصاً وأنها من أمهات المسائل الأصولية العقائدية التي لها الدور الكبير في تحقق مسألة الأيمان بالنبوة والإمامة الإلهية التي عليها مذهب الأمامية الاثني عشرية هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن ما جاء فيها في القرآن الكريم لم يكن له مثيل في الديانات السماوية الأخرى، كماً وكيفاً، ولقد تناولت الآيات الشريفة مسألة المعاد في اليوم الآخر من عدة جوانب، فمن جانب بينت مقدمات الحشر والقيام في المحشر للحساب، ومنها النفع في الصور، وخروج الناس من القبور، والكيفية التي يخرجون بها من قبورهم واجدائهم، والفرع الذي يصيبهم من شدة الخوف من الحساب الذي ينتظرهم، وحالات الصعق التي تحمل بهم في تلك الساعة، ونوع الحساب والجزاء الذي ينالونه، حالات الجنى، وانكشاف البواطن والأسرار، ومد الصراط، وكيفية المرور عليه وعقابه التي يحبسون عندها ويحاسبون فيها على الصغيرة والكبيرة، اختلاف حال الكافرين عن حال المؤمنين فيه، حقيقة الجنان وما تحتويه من قررة أعين المؤمنين، وحقيقة النيران وما تكمنه للكافرين، طبيعة ارض المحشر وسماء

الآخرة.... وغيرها من التفاصيل التي تجري في اليوم الآخر، فلم تترك شيئاً يتعلق به إلا بينته بشكل مفصل، ولم يعهد هذا اللون من البيان في الشرائع السابقة. وسوف تقتصر في بحثنا القرآني حول هذه المسألة على بحث ضرورتها وإمكانها، بالشكل الذي يتناسب مع هدفنا من طرح موضوع هذه الأطروحة الرسالة فلذا سيكون بحثنا نوعاً ما استطرادياً؛ لأننا خصصنا هذه الرسالة للبحث عنها عند فيلسوفين ومتكلمين من فلاسفة ومتكلمي الإسلام، وهم ابن سينا، وصدر المتألهين، وأبو حامد محمد الغزالي، والخواجه نصير الدين الطوسي، وسنبداً البحث أولاً في مسألة ضرورة المعاد على أساس المنهج العقلي المستنبط من بعض آيات الذكر الحكيم، ثم بعد ذلك نشرع في مسألة إمكان المعاد من وجهة نظر القرآن الكريم.

١. في إثبات ضرورة المعاد

مسألة المعاد الجسماني في القرآن الكريم بالشكل الذي يصلح أن يصاغ منها أقيسة منطقية وبراهين عقلية كما سيأتي بيانه فيما بعد عبر عنها القرآن بالحق، كما جاء في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ﴾^١، وقوله: ﴿وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا﴾^٢، فهي الساعة التي يكشف فيها الغطاء ويكون البصر فيها حديد، لقوله تعالى: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾^٣، ولكن حال الناس كما وصفهم الذكر الحكيم في قوله: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾^٤، فبال تأمل والتدبر في القرآن الكريم نقف على جملة من الآيات الشريفة التي تصلح أن تكون في الواقع برهاناً قاطعاً ونوراً ساطعاً يورث المتدبر والتأمل اليقين والاطمئنان بضرورة المعاد في اليوم الآخر، خصوصاً وأن القرآن الكريم قد تعرض لبيان جميع ما يتعلق بمسألة المعاد الجسماني بشكل لم يكن له نظير في الكتب السماوية السابقة، كالأنجيل والإنجيل وغيرها من الصحف والزيور، فعند تلاوتنا لآياته الشريفة نجد أن القرآن

الكريم قد طرحها بأشكال وأساليب مختلفة. واحد منها الأسلوب المنطقي العقلي، فيما لو قمنا بترتيب آياته على النحو المألوف في القياسات المنطقية، وسوف نعرض لبعض هذه الأدلة التي يمكن فهرستها بالنحو التالي:

١. دليل الفطرة: الذي ورد في مجموعة من الآيات ومنها سورة الروم الآية (٢٠)، وسورة القيامة الآيات (٣١).

٢. دليل الحكمة: الذي ورد في مجموعة أخرى ومنها سورة المؤمنون الآية (١١٥)، وسورة الحجر الآية (٨)، وسورة القيامة الآيات (٣٦ و ٤٠).

٣. دليل الوحدة: الذي ورد في مجموعة من السور ومنها: سورة النحل الآيتان (٣٧ و ٣٨)، وسورة الأنعام الآية (١٦٤)، وسورة يونس الآية (٩٣)، وسورة الحج الآيتان (١٧ و ٦٩).

٤. دليل العدالة: الذي ورد في مجموعة من سور القرآن ومنها سورة القلم الآيتان (٣٥ و ٣٦)، وسورة ص الآية (٢٥)، وسورة الجاثية الآيتان (٢١ و ٢٢).

٥. دليل الحركة والهدف: الذي ورد في مجموعة من السور ومنها سورة الانشقاق الآية (٦)، وسورة فاطر الآية (١٨)، وسورة البقرة الآية (١٥٦)، وسورة القيامة الآيتان (١٢ و ٣٠).

٦. دليل الرحمة: الذي ورد في مجموعة من السور ومنها: سورة الأنعام الآية (١٢).
٧. دليل بقاء الروح: الذي ورد في مجموعة من السور ومنها: سورة آل عمران الآية (١٦٩)، وسورة البقرة الآية (١٥٤)، وسورة المؤمن الآية (٤٦)، وسورة السجدة الآية (١١)، وسورة الزمر الآية (٤٢).

وينبغي علينا أن نلفت نظر القارئ أولاً: إلى أن مسألة ذكر السور والآيات لم يبتنِ على أساس الحصر العقلي، ولا على أساس الاستقراء التام لجميع آيات الذكر الحكيم، بل كان على أساس أوضح المصاديق لها، وثانياً: نحن لا ندعي عدم وجود آيات أخرى لها ارتباط مع ما ذكرناه من عناوين لمجموعة هذه الأدلة آتفة الذكر

هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يكون بحثنا القادم متعلقاً بجميع هذه الأدلة، بل سيكون بخصوص بعض هذه الأدلة؛ لأن أكثرها لا يخلو من الأشكال ولا يدل على المطلوب بصورة تامة، ولذا رأينا أن نبين ثلاثة منها وهي كما يلي:

١. دليل الحكمة؛

٢. دليل العدالة؛

٣. دليل الحركة.

وسوف نتناول هذه الأدلة الثلاثة بنحو من التفصيل في الأبحاث اللاحقة على أساس المنهج المنطقي العقلي، ولكن نود أن نشير لكم أننا لا نركي أنفسنا من الخطأ والاشتباه في تبين هذا الأمر العظيم، ويجب أن يلتفت إلى أن ثمرة ونتيجة كل دليل رهينة بمقدار حده الأوسط، كما سيأتي بيان ذلك في نهاية كل دليل.

الدليل الأول: دليل الحكمة

الإلهية لقد ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ۝ فَتَعَلَّىٰ اللَّهُ الْمَلُوكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ ۝^١ وقوله أيضاً: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ۝ لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْتُمْ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَٰعِلِينَ ۝^٢ وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ ۝^٣ وقوله: ﴿مَا نَزَّلُ اللَّيْلَ سَكَنًا إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَا كَانُوا إِذًا مُنْظَرِينَ ۝^٤ وغيرها.

وقبل تقرير البرهان المستفاد من جملة هذه الآيات الشريفة، ينبغي لنا أن نذكر مقدمة قصيرة لها علاقة بتقرير البرهان الآتي ذكره فيما بعد، وهي:

إنَّ الله ليس له هدف فاعل، بل له هدف فعل.

وإنَّ الله لا يصدر منه عمل بلا هدف.

بمعنى أن الفاعل ليس له هدف مع أن الهدف ضروري لفعله. أى أن الله ليس له مقصد مع أن وجود المقصد للعالم ضروري؛ لأن فرض كون المولى له مقصد من ذلك، بمعنى أن يكون مقصد فاعل لا فعل، يلزم أن يكون الفاعل فاعداً لكمال ما يريد تحقيقه من وراء فعله هذا، ولكن فعله لا يخلو عن هدف وغرض وإلا لزم أن يكون عبثياً ولهوياً. وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وهذا أصل قرآني قد عبر عنه الحكيم بقوله تعالى: ﴿يَتَأَمَّلُوا أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾^١ ويقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾^٢

فالذي نستفيد من جملة هذه الآيات وغيرها من آيات الذكر الحكيم أن لله في خلق السموات والأرض وما بينهما وما فوقهما وما تحتها هدفاً ومقصداً، وهذا الهدف والمقصد هو هدف فعل لا هدف فاعل؛ لأنه في الأول لا يعود بالفائدة على الفاعل، على عكس الثاني الذي يتنافى مع كونه غنياً بالذات غير محتاج إلى غيره. وأما الأمر الثاني الذي قلنا فيه إن الله حكيم لا يصدر منه فعل بلا هدف؛ لأنه مقتضى حكمته، فالحكيم لا يفعل فعلاً بلا هدف ولا فائدة، وإلا فلا يكون ذلك الفعل صادراً عن فاعل قاصد وحكيم، وهو خلاف الفرض أنه حكيم. ولذا قال عز وجل: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^٣ أى أنه خلق الجن والإنس للعبادة ليصلوا إلى كمالهم.

فهذان المعنيان أشارت لهما الآيات الشريفة التي ذكرناها في بداية البحث عن دليل الحكمة الإلهية من وراء خلق السموات والأرض وما بينهما والإنسان، وقد وصفه المولى بعدم العبث وعدم اللعب من وراء ذلك، وبطلان كل من كان هكذا وصفه، وهذا خلاف تصور البعض عن نهاية الإنسان والعالم، إذ يعدانها محصورين بهذا العالم الدنيوي فقط من دون أن يكون وراءه شيء آخر، فيقولون لا مسد ولا رجوع، وقد كذبهم القرآن الكريم بقوله: ﴿ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ

النَّارِ)¹ مع أنه عدّ الدنيا لعباً ولهواً وزينةً تفاخراً بالأولاد والأموال، كما جاء في قوله تعالى: (أَعْلَمُوا أَنَّمَا الْدُنْيَا لَصَبٍّ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأُمُورِ وَالْأَوْلَادِ)² وكما هو معلوم «أنما» تفيد الحصر، فكيف يحصر ما هو مزرعة الآخرة باللعب واللهو و... من دون أن تلحظ جهته الثانية؟.

وقد أجاب بعضهم عن هذا التساؤل والاعتراض، كما جاء في كتاب المعاد والقيامة للشيخ جوادي آملي: (لا يعني بهذا أن موجودات عالم الدنيا لعب ولهو وليس لها هدف مخصوص، بل كل هذه هي آيات إلهية وعلامة الأسرار الإلهية، والدنيا تلك العقود الاعتبارية الخاصة التي لتنظيم الأمور الحياتية؛ من يكون رئيساً، ومن يكون عضواً، لمن يكون هذا المال، كيف تصير ملاكاً؟ وكيف ننقله... إلى أن قال: فهذه من العناوين والمقررات الاعتبارية للدنيا)³.

ويمكن أن يقال أو يعبر عن دنيا الإنسان بمعنى آخر، وهو أن يتخذ موجودات هذا العالم الذي سخره الله تعالى له غايات لا وسائل يتوصل بها للوصول إلى الحق تعالى اسمه، فيجتو عابداً فيصبح ويمسي ساجداً خاضعاً لها، منهمكاً في طلبها، عاكفاً عليها، مشغولاً بها عن الحق تعالى، فيكون أكبر همه الدنيا بما فيها من موجودات إمكانية فانية حقيرة، يظن أنها باقية دائمة مستمرة، فيذهب عمره في طلبها، فلا هو باقياً لها ولا هي باقية له، فيخرج منها مقهوراً أسفاً عليها تاركاً لها، لم يأخذ معه شيئاً منها سوى حشرات وآفات وأنات، يدعو على نفسه بالويل والتبور، ويقول: يا ليتني قدمت لحياتي شيئاً، يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله، يا ليتني كنت تراباً، يا ليتني كنت نسياً منسياً، وعندئذ لا فائدة من جميع ذلك.

وبعد أن أصبح المراد واضحاً من المعنيين الماضيين، نعود ثانية لإيفاء الوعد، وذلك بتقرير البرهان المستنبط من جملة هذه الآيات السابقة الذكر على النهج المنطقي العقلي، وإليك التقرير:

المقدمة الأولى: أن الله تعالى حكيم.

المقدمة الثانية: وكل حكيم لا يصدر منه فعل باطل، بلا فائدة وبلا هدف.

النتيجة: إن الله تعالى لا يصدر منه فعل باطل وبلا فائدة وبلا هدف.

نقول: لو لم يكن للعالم هدف وفائدة ومقصد لكان باطلاً ولغواً ولهواً ولعباً.

والتالي باطل، فالمقدم مثله، وإذا بطل الأصل ثبت عكسه.

وجه البطلان: أن العالم فعل الله، والله لا يصدر منه الباطل؛ لأنه خلاف كونه

حكيماً، وقد ثبت ذلك في البرهان.

وجه الملازمة: باعتبار إن الأمر دائر بين النفي والإثبات على أساس الحصر

العقلي، يعني أما أن يكون له قصد وهدف منه، وهو فعل الحكيم، أو لا يكون ذلك،

وهو فعل غير الحكيم.

النتيجة: إذن للعالم هدف وفائدة ومقصد، فلا بد إذاً أن يصل إليه، والحال أنه في

عالم الدنيا لم يصل إليه، فلا بد أن يكون هناك عالم آخر ونشأة أخرى يمكن أن

يحصل فيه على هدفه ومقصده المطلوب له، والمخلوق لأجله، وهو عالم الآخرة،

واليوم الذي يمكن أن يصل فيه ويحصل على مقصده هو يوم القيامة ويوم البعث

والحشر إلى الله سبحانه وتعالى، كما قال عنه تعالى: ﴿ذَلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ﴾^١، ﴿إِلَى اللَّهِ

تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾^٢، ﴿إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُنْتَقَرُ﴾^٣.

وجه تقدمه: باعتبار إن هذا الدليل من أحكم الأدلة على إثبات ضرورة المعاد

ويوم القيامة، فلذا نحن صدّرنا به البحث عن مسألة ضرورة المعاد في القرآن الكريم.

الدليل الثاني: دليل العدالة الإلهية

وكما هي عادتنا أن نصدر البحث عن كل دليل بمجموعة آياته المشيرة إليه، ثم بعد

ذلك تصل النبوة إلى تقرير كل واحد من هذه الأدلة على أساس المنهج العقلي

المتعارف عليه بين المناطق والفلاسفة، وإليك هذه المجموعة من الآيات الدالة عليه:
قال تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ
نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾^١، وقوله أيضاً: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ أَجْرَحُوا الشَّيَاطِينَ أَنْ يَجْعَلَهُمْ
كَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ۝ وَخَلَقَ
اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾^٢،
وقال أيضاً: ﴿وَمَا زَيْتُكَ بِظُلْمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾^٣، وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالقِسْطِ﴾^٤،
وغيرها من آيات الذكر الحكيم في بيان إثبات القسط والأمر به.

وقد يعترض المعترض فيقول: لو سلمنا بوجود محكمة داخلية لكل شخص منا، فلا حاجة لوجوب وجود محكمة ثانية في عالم آخر مجهولة الكنه لنا، فإذا كان الغرض من وجوب وجود المحكمة الأخروية هو الحساب والعقاب، والحال هو حاصل بوجود المحكمة الداخلية التي نعبر عنها بالفطرة السليمة، أو الوجدان الأخلاقي، أو بتعبير القرآن الكريم النفس اللوامة، فجعلها من قبل الباري عز وجل يكفي في تحقيق الغرض، وهو إجراء وإقامة المحكمة لكل شخص، بالشكل الذي لا يتنافى فعلها مع اختيار الإنسان وإرادته.

نقول: هذا صحيح ولا شك فيه، ولكن الكلام ليس في وجودها وعدم وجودها، وإنما الكلام في قوة هذه المحكمة وضعفها، فإنها تصل إلى وضع يتساوى فيه وجودها وعدمه، بحيث لا تنهى عن فعل ولا تأمر بشيء؛ لأن هذا الأمر الفطري قابل للشدة والضعف، فيختلف باختلاف الأشخاص، حتى تصبح عند بعضهم نتيجة اقتراف الذنوب والمعاصي كأنها غير موجودة، فلذا احتاج مثل هؤلاء الأشخاص وغيرهم إلى قيام محكمة كبرى يحضر فيها الجميع، فيثاب فيها المطيع ويعاقب فيها العاصي، وهي من مقتضى عدله تعالى، إذ أن المؤمن قد يعيش في هذه الدنيا طريداً

بلا مأوى، والكافر يتنعم بمختلف النعم واللذات الدنيوية، وعندئذ لو دخل الاثنان مدخلاً واحداً، لكان ذلك ظلماً للمؤمن، وحينئذ يتنافى مع عدل الله تعالى: ﴿وَمَا زُيِّنَ إِلَّا لِلنَّاسِ لِيُبْطِلُوا آلَ آدَمَ﴾^١ ﴿أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾^٢ فحصول المحكمة الكبرى للفصل بين ما هو حق عما هو باطل من مقتضى عدل الله تعالى، وهذا الوجوب يدركه العقل قبل تشريعه، باعتبار أن الظلم قبيح لذاته، والعدل حسن لذاته، هذا بناءً على نظرية الإمامية ومن حذا حذوهم، وبالإضافة إلى وجود المحكمة الداخلية الفطرية، شُرِعت محاكم قضائية للحكم بين الناس، الفرض منها تنظيم أمورهم وحفظ السلام والأمن والاستقرار، سواء كانت تعتمد في قضائها على الحكم الشرعي أو الحكم الوضعي، ولكن كيفما كانت لم تف في أداء المطلوب؛ لأن الرشاوي في أغلبها فاشية، وشهادة الزور فيها نافذة، والطواغيت مظلومون والمحرومون ظالمون بنظر حكامها، فيحكم فيها للظالم على المظلوم، فلم تتحقق العدالة المطلوبة في أغلبها، والحال أن حكمها صادر على أساس الأدلة الظاهرة، التي يصورها كل من الطرفين، فتنتهي القضية بلا جدوى ولا ثمرة فيها، ولذا قال الحق تعالى ناهياً عن ذلك: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ وَتُذِلُّوا حَتَّىٰ إِلَىٰ الْحُكَّامِ تَتَأْكُلُوا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^٣ وعليه تطلَّب الأمر وجود محكمة لا تجور ولا تظلم، بل تعطي كل ذي حق حقه، ولا يتحقق هذا الأمر في هذا العالم، لعدم صلاحية هذا العالم لقيام مثل هذه المحكمة، فلا بد إذاً أن يكون في عالم آخر، وهو عالم الآخرة الذي يكشف الله فيه النطاء فيظهر كل واحد على حقيقته، وحينئذ يقال للإنسان: ﴿أَفَرَأَىٰ كَيْفَ تَكْفُرُ كَيْفَ يَنْفَعُكَ آلِيُّوْمَ عَلَيْكَ حَسْبًا﴾^٤ ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ آلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾^٥ ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَىٰ اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾^٦

١. البقرة، ١٨٨

٢. ص، ٢٨

١. فصلت، ٤٦

٢. البقرة، ٢٨١

٥. ق، ٢٢

٤. الإسراء، ١٤

(يَتَأْتِيَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُحْجَزُونَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ)¹.

ولقد ذُكِرَت للمعادلة معاني لغوية واصطلاحية، فقد جاء في كتاب أقرب المواد (العدل: الأمر المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط، والقصد في الأمر: ضد الجور...)²، وأما في كتاب غريب القرآن فقد قال فيها: (العدالة والمعادلة لفظ يقتضي معنى المساواة، ويستعمل باعتبار المضايقة... إلى أن قال: فالعدل هو القسط على السواء، وعلى هذا روى: بالعدل قامت السموات والأرض)، ولكن أحسن ما جاء فيها، وهو ذلك المعنى الذي خرج عن مشكاة النور عن أمير المؤمنين فقد قال فيها: «العدل يضع الأمور مواضعها»³، وموضع كل شيء بحسبه.

وأما المعنى الاصطلاحي فقد قيل فيه، كما عن صاحب بداية المعارف: (...) وظاهره هو اختصاصه بما إذا كان: في الدين: حق، وإلا فلا مورد له، فأعطاء الفضل والنعم مع تفضيل بعض على بعض لا ينافي العدالة، ولا يكون ظلماً؛ إذ الذين أنعم عليهم لا حق لهم في التسوية حتى يكون التبعيض بينهم منافياً للعدالة، نعم لا بد أن يكون التبعيض التفضيل لحكمة ومصلحة، وهو أمر آخر...⁴، نعم قد يستعمل العدل بمعنى الحكمة، وعليه يكون مرادفاً لها، ولعل منه قول مولانا أمير المؤمنين: «وعدله في كل ما جرت عليه صروف قضائه»⁵، والتفصيل في هذا الأمر يخرجنا عن هدفنا، ولم يبقَ إلا أن نبين لكم ما استفدناه من برهان في باب عدله تعالى لإنبات ضرورة المعاد، وإليك تقريره على أساس المنهج المنطقي:

١. التحريم، ٧.

٢. سعيد الحوزي الشرتوني، أقرب الموارد في فصح العربية والشوارد، مادة عدل.

٣. نهج البلاغة، قسم الحكم، الرقم ٤٣٧.

٤. محسن الخرازي، بداية المعارف، ص ١٠٢.

٥. نهج البلاغة الجامع لخطب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، قسم الخطب، الخطبة

٢١٦؛ لابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ١١، ص ٨٨؛ بحار الأنوار، ج ٤١، ص

٢٥٦، ١٥٢؛ محمد رى شهري، ميزان الحكمة، ج ٣، ص ٢٥٧٠؛ محمد مهدي شمس الدين،

دراسات في نهج البلاغة، ص ١٤١.

المقدمة الأولى: إن الله عادل.

المقدمة الثانية: العادل لا يظلم ولا يجور على أحد من العالمين.

النتيجة: أن الله سبحانه وتعالى لا يظلم ولا يجور على أحد من العالمين.

أقول: لو لم يكن هناك يوم يجازى فيه الناس لكان ذلك ظلماً وجوراً منه. والتالي باطل، فالمقدم مثله.

وجه البطلان: إذ المفروض أن الله سبحانه وتعالى منزّه عن الظلم والجور كما هو ثابت في البرهان السابق الاقتراني.

وجه الملازمة: معنى العدالة والعدل أن يصل كل ذي حق حقه، والحال أن الدنيا لم تكن صالحة لتحقيق هذا الأمر. فلا بد أن يكون هناك يوم يتحقق فيه هذا الأمر. لأن المساواة بينهم في عالم الآخرة يعد ظلماً منه تعالى مع ما كانوا عليه من تفاوت في العمل خيره وشره. فلذا إن لم يجعل الله تعالى للفصل بينهم يوماً يقتص فيه من الظالم للمظلوم، فذلك عين الظلم، وهو منزّه عنه، وعليه فبطلان اللازم يقتضي بطلان الملزوم.

النتيجة: إذن لابد للإنسان من يوم يحاسب فيه، فيجازى فيه بما كسب فإن كان مطيعاً مؤمناً يتاب على طاعته وإيمانه، وإن كان كافراً عاصياً، فيعاقب على عصيانه وظلمه وكفره، وذلك اليوم هو المعاد ويوم القيامة. وقد قال الحق عنه: ﴿وَلَا تُحْصِيهِ اللَّهُ غَفِلاً عَمَّا يُفْعَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخَّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ﴾^١

تبصرة: إن هذا الدليل قاصر عن إثبات المعاد لغير المكلفين، إذ لا معنى لأن يحاسب غير المكلف على الطاعة والعصيان، كما فهمنا من غرضه. وهو إيصال كل ذي حق حقه، كما جاء في قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ أَجْرَحُوا السِّبْطَاتِ أَنْ نُجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ تَابُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءٌ مِمَّنْهُمْ وَتَمَاتَهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِيُخْزِيَ كُلَّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ

لَا يَظْلُمُونَ^١، وغيرها من الآيات الكريمة.

فمتعلق العدل هو موارد استحقاق الجزاء بالطاعة أو المخالفة. وهما متعلقان بأفعال المكلفين، وغير المكلف لا يصح أن نسميه عاصياً أو مطيعاً. وكما ذكرنا سابقاً أن البرهان رهن حده الأوسط، وحده في المقام هو العدل الإلهي، والنتيجة تابعة له، فعليه أن موارد تحقق العدل هي ما يتعلق بموارد التكليف دون موارد عدم التكليف.

الدليل الثالث: دليل الحركة

وقد أشار إليه الحق تعالى بمجموعة من آيات الذكر الحكيم، كما جاء في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا قَلِيلًا^٢﴾، وقوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يُؤْمِنُ^٣﴾، ولقوله تعالى: ﴿قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ^٤﴾.

فالمعتدبر في هذه المجموعة من الآيات الشريفة يتضح له بكل وضوح معنى الحركة والسير باتجاه الحق تعالى الذي منه البداية وإليه النهاية، وقد نقل صاحب تفسير الميزان عن الراغب أنه قال: (الكدح السعي والعناء. فقال: ففيه معنى السير، وقيل: الكدح جهد النفس في العمل حتى يؤثر فيها، وعلى هذا فهو متضمن معنى السير، بدليل تعديه (إلى) ففي الكدح معنى السير على أي حال، وقوله (فملاقيه) عطف على كادح، وقد بين به غاية السير والسعي والعناء هو الله سبحانه بما أن له الربوبية، أي أن الإنسان بما أنه عبد مروب ومملوك مديّر ساع إلى الله سبحانه إلى أن قال: ومن هنا يظهر أولاً: أن قوله (أنك كادح إلى ربك) يتضمن حجة على المعاد، لما عرفت أن الربوبية لا تتم إلا مع العبودية ولا تتم العبودية إلا مع مسؤولية ولا تتم مسؤولية، إلا برجوع وحساب على الأعمال، ولا يتم حساب إلا بجزاء. ثم قال: إن المراد بالإنسان الجنس؛ وذلك أن الربوبية عامة لكل إنسان....^٥

١. البجائية، ٢٢، ٢١.

٢. الانشقاق، ٦.

٣. القيامة، ١٢.

٤. البقرة، ١٥٦.

٥. الميزان في تفسير القرآن، ج ٢٠، ص ٣٦٠.

وأما ما جاء في تفسير الآية: إلى الله المصير،^١ عن مجمع البيان أنه قال: (أي مرجع الخلق كلهم إلى حيث لا يملك الحكم إلا الله سبحانه، فيجازي كلًّا على قدر عمله)،^٢ وقال صاحب الميزان فيها: (الدلالة على تزكية من تزكى لا تذهب سدى، فإن كلا الفريقين صائرون إلى ربهم لا محالة وهو يحاسبهم ويجازيهم، فيجازي هؤلاء المتزكين أحسن الجزاء)،^٣ وفيه إثبات للمعاد. والحركة تقتضي وجود هدف ما، وتتناسب طبيعة الحركة مع طبيعة الهدف المنشود لصاحبها، فالتناسب بينهما على نحو التناسب الطردي، فطالب الدنيا هدفه الدنيا بما فيها من موجودات مادية ولذات حسية، وطالب الجنة هدفه الجنة بما فيها من حور وأنهار و... وطالب الله هدفه معرفته والوصول إليه، فلا توجد حركة بلا هدف، وهدف الخلقة هو وصول كل شيء إلى كماله المخلوق من أجله، والوصول إليه يحتاج إلى حركة ما، والحركة تحتاج إلى بذل الجهد والمجاهدة والسمي والعناء، وبما أن الهدف أولاً وأخيراً هو الله تعالى، لقوله: ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾،^٤ ولقوله: وإلى الله ترجع الأمور،^٥ فهو غاية الغايات، ومنتهى الحركات، شاءت أم أبت هذه الموجودات، ولكننا لم نر تحقق هذا الأمر في عالم الدنيا، فلا بد أن يكون ذلك في عالم آخر، وهو عالم الآخرة، وفي يوم تحشر فيه الجميع إليه، ذلك اليوم هو يوم المعاد ويوم القيامة، حيث ينادي المنادي فيه: ﴿يَوْمَ هُمْ بِنُزُورٍ لَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِّئِنْ أَمَلَّكُ لَنُيَوْمَ لِلَّهِ الْوَجِدَ الْقَهَّارِ﴾.^٦

ولكن لا يعني هذا أن الكل سوف يصلون إلى مقام الكمال، طالحهم وصالحهم، وإنما هذا من باب الحشر، ثم يأتي بعده النشر فينشرون كل بحسبه، فمنهم من ينجو ومنهم من يهلك ويسقط في الهاوية، وعندئذ لا يظلمون فتيلاً.

١. فاطر، ١٨. ٢. الطبرسي، تفسير مجمع البيان، ج ٤، ص ٤٠٥

٣. الميزان في تفسير القرآن، ج ١٧، ص ٣٤. ٤. الشورى، ٥٣

٥. آل عمران، ١٠٩. ٦. غافر، ١٦.

وينبغي أن تنبه على أن البعض حصر الحركة فقط في جانب الماديات، لأن المجردات لا تتناسب مع تعريفه للحركة، كما جاء ذلك عن فلاسفة المشاء، باعتبار أن تعريفهم لها هو عبارة عن خروج الشيء من القوة على الفعل تدريجاً، فأخذت القوة وصف للشيء المتحرك، وحيث إن الموجودات المجردة لا قوة فيها، فلا حركة فيها، ولكن البعض ومنهم صدر المتألهين لم يحصروا الحركة في الموجودات المادية فقط، بل قالوا بالحركة في الموجودات المجردة، كما يفهم ذلك من تعريفهم للحركة، فقد قال فيها ملا صدرا: (الحركة هي عبارة عن موافاة حدود بالقوة)،^١ فقد جعل وصف القوة للحدود لا للمتحرك، وطبيعي حتى يستوفي تلك الحدود فإنه يحتاج إلى حركة، وحيث إن الكمال غير متناه الحدود، فهو في حركة مستمرة سواء كان مادياً أو مجرداً بلا فرق، إذ أن وصف القوة خارج عنه، وقد قال بالحركة في الموجودات المجردة بالإضافة إلى الموجودات المادية جملة العرفاء، ودليلهم على ذلك قوله تعالى: كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ،^٢ وهو مما أشار إليه أمير الموحدين: «آه آه من طول السفر وقلة الزاد».^٣

وبعد أن اتضحت هذه المقدمة، نأتي إلى تبين الدليل على أساس المنهج العقلي المنطقي، كما عليه المذهب المشائي القائل بحصر الحركة في عالم الماديات، وإليك تقريره:

المقدمة الأولى: عالم الطبيعة متحرك سيال.

المقدمة الثانية: كل متحرك له هدف ينشده ويقصده.

النتيجة: عالم الطبيعة الواحد الحقيقي له هدف ينشده ويقصده.

١. الأنسفال، ج ٣، ص ٣١ ٢. الرحمن، ٢٩

٣. لاحظ: بحار الأنوار، ج ٣٣، ص ٢٧٥، ج ٨٢، ص ١٥٦: أبو الفتح الكراجي، كنز الفوائد، ص ٢٧: أحمد ابن فهد الحلبي، عدة الداعي، ص ١٩٥: الشيخ محمد مهدي الحائري، شجرة طوبى، ج ١، ص ١١١

توضيح: لو رجعنا إلى القرآن الكريم فإننا نجد في كثير من آياته الشريفة إشارات واضحة تحكي هذه الحقيقة، ومنها قوله: ﴿وَسَخَّرَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾^١ وقوله: ﴿وَإِلَى اللَّهِ عَنَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾^٢ وقوله: ﴿وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾^٣ وقوله: ﴿اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^٤ وغيرها من الآيات القرآنية الدالة على هذا الأمر. فالحركة ثابتة للأشياء المادية بالحس والوجدان، فما من لحظة إلا وللتغير والتبدل قدم فيها، وما بالعرض يرجع إلى ما بالذات، ومادام عالم الطبيعة واحداً بالوحدة الحقيقة غير الحققة، فما لم يصل إلى مرساه وغايته ونهايته، فحاله كحال السفينة الجارية في البحر، ما لم تصل إلى الساحل ونقطة مرساها فإنها تبقى متحركة هنا وهناك في كل لحظة من لحظات الزمان، وقد سئل النبي الأعظم عن مرسى سفينة الطبيعة والعالم أَيَّْانَ مُرْسَاهَا؟^٥ أي متى تلقي القيامة مرساها؟ متى يهدأ هذا الطوفان؟ فموجودات هذا العالم في حالة حركة مستمرة وسيلان دائم، ولهذا يمكن أن يلحق ببعضها الأذى بسبب التصادم والتزاحم، وعندئذ فلا يصل إلى هدفه المطلوب له، ولكن النظام بما هو نظام كلي واحد سيصل إلى هدفه ومقصده لعدم وجود المزاحم للنظام الكلي لا من الداخل ولا من الخارج، لأن المزاحمة أمر نسبي له، ومع عدم وجوده، فما هو المانع من وصوله إلى هدفه ومقصده؟ هذا ما أشار إليه السيد العلامة محمد حسين الطباطبائي بقوله: بما أن هذا النظام هو واحد حقيقي، وهذا الواحد الحقيقي في حالة متابعة الهدف، ولا شيء خارج عن ذلك يكون له عمل مع الحركة فيؤذيها أو تؤذيها، إذن فلا مانع في الطريق، وعندما لا يوجد مانع في الطريق فيصل كل عالم الطبيعة وعالم الحركة إلى هدفه، ولن يوجد باطل، ولهذا سمي الله سبحانه وتعالى القيامة باسم المستقبل الذي لا ريب فيه ﴿وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا﴾^٦ ولكنها تصل فجأة عندما سينتهي

١. آل عمران، ١٠٩.

٢. لقمان، ٢٢.

٣. الرعد، ٢.

٤. الحج، ٧.

٥. النزاعات، ٤٢.

٦. الروم، ١١.

التدريج تأتيهم ﴿السَّاعَةُ بَقُتَّةً﴾^١ وقد دعا رسول الله ﷺ قافلة البشرية إلى مبدأها وإلى مآبها، ﴿إِلَيْهِ أَدْعُوا وَإِلَيْهِ مَنَابٍ﴾^٢ ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعِيَ وَسُبْحَنَ اللَّهُ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾^٣ وفي الواقع هي دعوى إلى توحيده والإيمان به، ودعوى إلى معاده.

وعليه فإن برهان الحركة بناءً على الأخذ بتعريف المشاء ومن حذا حذوهم للحركة، فإنه يكون قاصراً عن إثبات المعاد للموجودات المجردة، وأما على أساس تعريف صدر المتألهين لها، أو على أساس مبني العرفاء فيها، فإن الدليل وافٍ بالمطلوب، فالبرهان غير قاصر عن إثبات معاد الموجودات المادية والمجردة معاً.

٢. إمكان المعاد الجسماني

مقدمة

قبل الشروع في البحث ينبغي أن نلفت نظر القارئ إلى نقطة هامة تتعلق به، وهي أن القرآن الكريم في الوقت الذي فيه تبيان كل شيء لم يكن كتاب علم وفن خاص من فنون العلوم المختلفة، فلم يكن مصوغاً بصياغة علمية تتوافق مع صياغات هذه العلوم والفنون، فلم تكن آياته الشريفة قوانين رياضية أو فيزيائية أو فلسفية أو... الخ، في الوقت الذي لا تخلو آياته عن الحديث والبيان الرياضي والمسائل الفيزيائية والكونية والفلسفية والقوائم التاريخية وغيرها؛ لأن ذلك يخرجها عن هدفه وغرضه المطلوب منه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، إن البحث القرآني قائم على أساس الدليل والبرهان المنطقي، ولذا نجد مخاطب المعاندين بإقامة الدليل والبرهان على مدعاهم إن كانوا صادقين، كما جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^٤، وأيضاً في قوله تعالى: ﴿أَتُؤْتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا

١. يوسف، ١٠٨.

٢. الرعد، ٣٦.

٣. يوسف، ١٠٧.

٤. النمل، ٦٤.

أَوْ أُتْرَوْهٖ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ ١ فكَأَن هَذَا الْأَصْلُ مَبْدَأُ أُسَاسِيٍّ مِنْ مَبَادِئِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ فِي الْمَحَاجَّةِ وَالْمُنَازَعَةِ مَعَ الْخَصْمِ وَغَيْرِهِ، وَالْمَعَادُ الْجِسْمَانِيُّ وَاحِدٌ مِنْ تِلْكَ الْمَسَائِلِ الَّتِي وَقَعَ الْاِخْتِلَافُ فِيهَا، وَقَدْ أَقَامَ عَلَى اثْبَاتِ إِمْكَانِهَا مَجْمُوعَةٌ مِنَ الْأَدَلَّةِ، وَمِنْهَا:

١. الآيات الدالة على بدأ الخلقة للإنسان والكون.
٢. الآيات الدالة على إثبات القدرة المطلقة لله تعالى.
٣. الآيات الدالة على إحياء الأرض بعد موتها.
٤. الآيات الدالة على التطورات المرحلية للجنين إلى أن يصير إنساناً كاملاً.
٥. الآيات الدالة على رجوع الطاقة بعد فنائها وانعدامها ظاهراً.
٦. الآيات الدالة على حكاية رجوع بعض الناس في هذا العالم الدنيوي كنماذج عينية تاريخية دالة تحكي الإمكان بشكل جلي.

وَلَا يَخْفَى عَلَيْنَا أَنَّ بَعْضَ هَذِهِ الْآيَاتِ تَحْكِي الْإِمْكَانَ الذَّاتِيَّ، وَبَعْضُ الْآخَرِ يَحْكِي الْإِمْكَانَ الْوُقُوعِيَّ لِلْمَعَادِ الْجِسْمَانِيِّ، كَمَا سَيَأْتِي الْبَحْثُ عَنْهُمَا بِنَحْوٍ مِنَ التَّفْصِيلِ.

أولاً: الإمكان الذاتي للمعاد الجسماني

يَنْبَغِي عَلَيْنَا قَبْلَ أَنْ نَذْكُرَ الْأَدَلَّةَ الْقُرْآنِيَّةَ عَلَى ثُبُوتِ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، رَأَيْنَا أَنَّ نَبِيَّيْنِ نَقِطَتَيْنِ مُهِمَّتَيْنِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ وَهُمَا:

أولاً: إِنَّ النِّسْبَةَ بَيْنَ الْإِمْكَانِ الذَّاتِيِّ وَالْإِمْكَانِ الْوُقُوعِيِّ، هِيَ نِسْبَةُ الْعَمُومِ وَالْخُصُوصِ مُطْلَقاً، بِمَعْنَى أَنَّ الْأَوَّلَ أَعَمُّ مُطْلَقاً مِنَ الثَّانِي.

ثانياً: إِنَّ التَّرْتِيبَ بَيْنَهُمَا طَوْلِيٌّ، بِمَعْنَى أَنَّ الشَّيْءَ مَا لَمْ يَكُنْ مُمَكِّناً ذَاتاً لَا تَصِلُ النُّوبَةُ إِلَى إِمْكَانِ وَقُوعِهِ، وَإِلَيْكَ أَوَّلَ جُمْلَةِ الْآيَاتِ الدَّالَّةِ عَلَى ثُبُوتِ إِمْكَانِهِ الذَّاتِيِّ، ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ نَذْكُرُ لَكَ الْآيَاتِ الدَّالَّةِ عَلَى إِمْكَانِهِ الْوُقُوعِيِّ.

المجموعة الأولى: الآيات الدالة على بدأ الخلقة الأولى للإنسان والكون

قال الله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۝ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ۝ ١ (أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ۝ ٢ (وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْأَمَلُ الْآخِرُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) ۝ ٣ وغيرها من الآيات الكريمة المتعلقة ببدء الخلق.

في الوقت الذي تشير فيه هذه الآيات إلى توجيه نظر السامع إلى جريان قدرة الله سبحانه وتعالى وعدم محدوديتها، فإنها أيضاً تشير إلى مسألة عدم استحالة المعاد الجسماني، بل جعلت إمكانه من المسائل البديهية، بناءً على أساس قياس الأولوية، الذي عبر عنه بقوله (أهون عليه)، فإن القادر على بدأ الشيء وتكوينه من لا شيء فهو أقدر على إعادته من شيء، خصوصاً وأن المقتضي موجود وعدم المانع وحضور العلة التامة. فجملة هذه الآيات، والآيات الأخرى التي نزلت في بيان هذا الأمر، لم تكن بمعنى الدليل الذي يفهمه الخاصة من الناس، بل كانت في الواقع بمثابة المنبهات والموقظات للغارقين في نوم الغفلة؛ باعتبار أن الأمر ينكشف للإنسان بأقل تأمل وتدبر. وقد استفاد جمع من المفسرين، من كلمة «يبدأ» و«يعيد»، معنى الدوام والاستمرار في إنشاء لخلق جديد وإعادة مستمرة له، بعبارة أخرى: إن عالم الوجود الخارجي عبارة عن مجموعة حياة وموت، ومبدأ ومعاد مستمر، وعليه فلا ينبغي الشك والترديد بعد ذلك في إمكان المعاد الجسماني الذي طرحه القرآن الكريم، وأكدته الروايات الشريفة، وأقيمت عليه الأدلة البرهانية المنطقية العقلية.

المجموعة الثانية: الآيات الدالة على القدرة المطلقة لله تعالى

قال الله تعالى: ﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝ ٤ (أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ

قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُّوا^١.
وقال أيضا: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَخُنْ يَخْلُقْهُنَّ
يَقْدِرُ عَلَىٰ أَنْ يُخَيِّجَ الْمُتَوَفَّىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ^٢﴾. وقال أيضا: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي
خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ يَقْدِرُ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ^٣﴾.

لو نظرنا فيها نظر المتأمل والمتدبر لوجدناها تتحدث عن أمرين مهمين، وهما:
الأول: تتحدث هذه الآيات عن خلق السموات والأرض بما فيها من
موجودات مرئية وغير مرئية، قد نالتها المعرفة الإنسانية أو لم تنلها بعد لحد الآن.
الثاني: حديثها عن الإنسان بما ينطوي عليه من معالم الخلقة والإعجاز، ولكن
مع ذلك كله جعله الحق تعالى أقل شأنًا من خلق السموات والأرض، كما مر ذكره
في هذه الآية: ﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ
لَا يَعْلَمُونَ^٤﴾.

وقد اختلف في تعريف القدرة بعد التسليم بإطلاقها وعدم محدوديتها بأي نحو
من الحد والتقييد، فقد قال المتكلمون في تعريفها: (بصحّة الفعل والترك)^٥، وإن
شئت قلت: (إمكان الفعل والترك، وكون نسبتها إليه على السواء)^٦، بينما عرفها
الفلاسفة ب: كونه إذا شاء فعل وإذا لم يشأ لم يفعل، ولكنه شاء وفعل)^٧، ولسنا هنا في
مقام تبين ما هو الحق من هذين القولين، وإنما نوكله إلى محله.

ولقد علق العلامة الطباطبائي في ذيل الآية: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ
يُعِيدُهُمْ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ^٨﴾ بقوله: (هذه الآية إلى تمام الخمسة من كلامه واقعة
في بيان القصة التي تقيم الحجة على المعاد، وترفع استبعادهم له بما تقدم من حيث

١. الإسراء، ٩٩. ٢. الأحقاف، ٣٣. ٣. يس، ٨١.

٤. غافر، ٥٧. ٥. عبد الهادي الشيرازي، شرح المنظومة، ص ١٧٢.

٦. العلامة الحلي، حاشية السبحاني على كتاب كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، قسم

الإلهيات، ص ١٠. ٧. الحاج ملا عبد الهادي السيزواري، شرح المنظومة، ص ١٧٢.

٨. العنكبوت، ١٩.

إن العمدة في تكذيبهم الرسل وإنكارهم للمعاد، كما يشير إليه قول إبراهيم عليه السلام: ﴿إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ وإن تُكَذِّبُوا فَقَدْ كَذَّبَ أُمَمٌ مِّن قَبْلِكُمْ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا أَنبِئُكُمْ بِالْحَقِّ ١ فقلوه ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا﴾ الضمير فيه للمكذبين من جميع الأمم من سابق ولاحق، والمراد بالرؤية النظر العلمي دون الرؤية البصرية إلى أن قال: وفيه رفع الاستبعاد؛ لأنه إنشاء وإذا كانت القدرة المطلقة تتعلق بالإيجاد فهي تتعلق بالإنباء بعد الإنشاء وهي نقل للخلق من دار إلى دار، وإنزال الساترين إليه في دار القرار. ٢

وقد ذكر الفخر الرازي في تفسير الآية الأولى قائلاً: (اعلم أنه تعالى لما وصف جدالهم في آيات الله بغير سلطان ولا حجة، ذكر مثلاً، فقال عليه السلام: ﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾، والقادر على الأكبر قادر على الأصغر لا محال). ٣ ويمكننا أن نقول: إن كل ذلك لأجل إبعاد ذلك الاستغراب والاستبعاد الحاصل في نفوس هؤلاء الجاحدين للحق تعالى ولنسوة محمد، والمنكرين لخبر المعاد ودليله، فاستدل لهم بمعوم قدرته سبحانه وتعالى التي خلق بها السموات والأرض بما فيها من عجائب وغرائب الخلقة والموجودات، على خلق الإنسان وإعادة بعد موته، خصوصاً وأنه تعالى جعل خلقهما أعظم من خلق الإنسان، فالقادر على خلق العظيم أقدر على خلق وإعادة ما هو أدون منه عظمة، ولكن الكافرين كما وصفهم الحق تعالى بقوله: ﴿فَأَنى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُوراً﴾ ٤ ومن يريد التفصيل في ذلك، فليراجع المصادر الوارد ذكر بعضها في حاشية هذه الصفحة (٢١٧).

المجموعة الثالثة: الآيات الدالة على إحياء الأرض بعد موتها

قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكًا فَأَنبَتْنَا بِهِ جِبْتًا وَحَبَّ الْحَصِيدِ﴾

١. المنكوت، ١٨، ١٧. ٢. الميزان في تفسير القرآن، ج ١٦، ص ١١٦

٣. فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ج ٢٧، ص ٧٩. ٤. الإسراء، ٩٩

٥. راجع: الطبرسي، تفسير مجمع البيان، ج ٨، ص ٥٩٢؛ تفسير القرطبي، ج ٨، ص ٥٧٦٩

تفسير روح البيان، ج ٨، ص ١٩٩

وَالْتَّخَلَّ بِاسِقَتِهَا طَلَعَ نَضِيدُ ٥ رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَخْيَتُنَا بِهِ، بِلَدَّةٍ مَثْنًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ^١، وقال أيضاً: (يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُخْبِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ نُخْرِجُكَ^٢، وقال تعالى: (فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُخْبِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُنْجِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ^٣).

فبغض النظر عما جاء في تفسير مفرداتها، فإننا نجد أن بعض المفسرين استفاد من الآية الأولى الدلالة على إمكان المعاد للأموات في يوم لم يذكر فيه أحداً، (وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَخَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا^٤)، فمن جهة تحكي قدرة الله تعالى المطلقة على كل شيء، ومن جهة أخرى توجه الأنظار إلى مشاهدة مسيرة الحياة في عالم الدنيا، فكأنها تريد أن تشبه بين المعاد والحياة في الدنيا، فما يجري في هذا العالم الدنيوي بمثابة صورة مصغرة من معاد الآخرة؛ ولذا تطلب من المربين أن ينظروا إلى السماوات والأرض وما يجري فيهما، قال تعالى: (أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بُنِيَتْهَا وَرَأَيْنَاهَا دُمُومًا^٥، فقال صاحب تفسير الأمل: (... أجل إن من له القدرة على خلق السموات وبما فيها من عظمة وجمال وجلال، والأرض بما فيها من نعمة وجمال ودقة، فكيف لا يمكنه أن يلبس الموتى ثوب الحياة مرة أخرى...).

إلى أن قال: (أما الآية التالية ففيها استدلال آخر على هذا الأمر «المعاد» إذ يقول: (وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبْرَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ^٦) إلى أن قال: تذكر هذه الآيات ضمن بيان النعم العظمى للعباد، وتحريك إحساس الشكر في مسير المعرفة، أنهم يرون مثلاً للمعاد كل سنة في حياتهم، بل خلال سنين في هذه الدنيا... فهذه الحركة العظيمة نحو الحياة في عالم النباتات كاشفة عن هذه الواقعية، وهي أن باري الموجودات قادر على إحياء الموتى مرة أخرى؛ لأن وقوع الشيء

٣. الروم، ٥٠.

٢. الروم، ١٩.

١. ق، ٩-١١.

٦. ق، ١١.

٥. ق، ٦.

٤. الكهف، ٤٧.

أقوى دليل على إمكانه).^١

وقال صاحب تفسير مختصر مجمع البيان في ذيل الآية: ﴿كَذَلِكَ أَخْرَجُ﴾ من القبور، أي كما أحيينا الأرض وأنبتت نحبي الموتى يوم القيامة فيخرجون من قبورهم.^٢ بينما يرى صاحب تفسير الميزان في آية ﴿كَذَلِكَ أَخْرَجُ﴾ برهاناً آخر على البعث غير ما تقدم عند بيان القدرة المطلقة على كل شيء فقد نستنتج من طي كلامه، إن البيان السابق كان في رد استبعادهم للبعث، في استنادهم إلى صيورتهم تراباً غير متمايز الأجزاء، فكان برهاناً من مسلك إثبات علمه بكل شيء، وقدرته على كل شيء، وهذا الأخير هو البرهان الذي يتضمنه قوله: ﴿وَأَخْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مِّثْلًا كَذَلِكَ أَخْرَجُ﴾^٣ من مسلك إثبات إمكان الشيء بوقوع مثله، فليس الخروج من القبور بالإحياء بعد الموت إلا مثل خروج النبات الميت من الأرض بعد موتها ووقوف قواه عن النماء والنشوء.^٤

المجموعة الرابعة: الآيات الدالة على التطورات المرحلية للإنسان

قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنْ أَلْبَتِ فَإِنَّا خَلَقْنَاهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنَبَيِّنَ لَكُمْ وَنَقُرِّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّنْ يَمُوتُ وَمِنْكُمْ مَّنْ يَرْدُ إِلَىٰ أَزْدَلِ الْأَمْرِ لِكَلَّا يَفْهَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِئَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأُنتَبَتْ مِنْ كُلِّ ذَوْجٍ بِحَيٍّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُخَيِّ الْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۚ﴾ وقال أيضاً: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِن سُلْسَلَةٍ مِّن طِينٍ ۚ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ۚ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا

١. ناصر مكارم الشيرازي، تفسير الأمثل، ج ١٧، ص ٦

٢. محمد باقر الناصري، تفسير مختصر مجمع البيان، ج ٣، ص ٣١٤

٣. الميزان في تفسير القرآن، ج ١٨، ص ٣٧٠

ق. ١١

٥. الحج، ٦٠٥

الْعَلَقَةُ مَضْغَةٌ فَخَلَقْنَا الْمَضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ
اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ○ ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ ○ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ تُبْعَثُونَ^١
وغيرها من الآيات الأخرى.

قوله تعالى: ﴿خَلَقْنَكُمْ مِنْ تُرَابٍ﴾، يمكن حمل الضمير فيها على خصوص
خلقة آدم ﷺ، لشهادة قوله تعالى: ﴿إِنْ مِثْلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمِثْلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ
تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^٢، كما أنه يمكن حمله على أساس أصل تكون
الإنسان، كما هو ثابت في الأبحاث الحياتية العلمية، حيث إن الإنسان نتيجة أكله
لمجموعة من المواد الغذائية، ونتيجة مروره بمجموعة فعاليات، تتولد منه مجموعة
من الخلايا المهمة في بناء وبقاء جسمه بالإضافة لتكون خلايا النطف الخاصة ببقاء
النوع الإنساني عن طريق اتحادها مع بويضات المرأة التي هي الأخرى أيضاً
متكونة من مجموعة غذائية في داخل جسم المرأة، كما هو مبين في محله.
ومن المعنى المشهور للنطفة بين أهل اللغة يمكن حمله على المائتين الذكري
والأنثوي؛ إذ كلاهما يمتاز بميزة الصفاء كثرت مادته أو قلت^٣.

ولكن الذي يهمنا هنا هو كيفية الاستدلال بهما على إمكان المعاد الجسماني،
كما بين الحق تعالى في كل واحد منهما، وقد استفاد السيد العلامة هذا المعنى من
ظاهر سياق الآيتين، حيث قال: المراد من البعث إحياء الموتى والرجوع إلى الله
سبحانه وتعالى، وهو ظاهر... إلى أن قال: ظاهر السياق أن المراد لتبيين لكم أن
البعث ممكن ونزيل الريب عنكم، فإن مشاهدة الانتقال من التراب الميت إلى النطفة
ثم إلى العلقة ثم إلى المضة ثم إلى الإنسان الحي لا تدع ريباً في إمكان تلبس الميت
بالحياة، وذلك وضع قوله: لتبين لكم (في هذا الموضع ولم يؤخره إلى آخر الآية).^٤

١. المؤمنون، ١٢-١٦. ٢. آل عمران، ٥٩.

٣. لاحظ: الزبيدي، تاج المروص، ج ٦، ص ٢٥٨: الفراهيدي، العين، ج ٧، ص ٤٣٦: ابن
منظور، لسان العرب، ج ٩، ص ٣٣٥: محمد عبد القادر، مختار الصحاح، ص ٢٤٠.

٤. الميزان في تفسير القرآن، ج ١٤، ص ٣٧٧.

وأما صاحب مختصر مجمع البيان فقد أستدل بقضية خلق آدم ﷺ من لا شيء، على إمكان البعث والإعادة، حيث جاء فيه: (فالدليل على صحة البعث أنا خلقنا أصلكم وهو آدم من تراب، فمن قدر أن يصير التراب بشراً سوياً قادر على أن يحيى العظام ويعيد الأموات).^١

المجموعة الخامسة: الآيات الدالة على إعادة الطاقة بعد فنائها

قال الله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ۝ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ تُوقَدُونَ ۝﴾^٢ وقوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ ۝ أَنْتُمْ أَنْشَأْتُمُ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ ۝ نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذْكِرَةً وَمَتَاعًا لِلْمُقْوِينَ ۝﴾^٣

لقد جاء في التفسير المنسوب للإمام الحسن العسكري ﷺ في خصوص تفسير الآية الأولى أنه قال: (... فأراد الله من نبيه أن يجادل المبطل الذي قال كيف يجوز أن يبعث هذه العظام وهي رميم؟ فقال الله: يحييها الذي أنشأها أول مرة، أفيعجز من ابتدأه من لا شيء أن يعيده بعد أن يبلى؟ بل ابتدأوه أصعب عندكم من إعادته، ثم قال: الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً، فإذا أنتم منه توقدون، أي إذا كان في الشجر الأخضر الرطب، ثم يستخرجها فحرقكم أنه على إعادة ما يبلى أقدر...)^٤

وأما في خصوص بيان نوع الشجر الذي يتخذ منه الزناد، فقد جاء فيه إنه نوع خاص لا كل شجر، يعرف أحدهما بشجر المرخ، والآخر بشجر العفار، كما جاء ذلك في تفاسير القرآن الكريم، كتفسير الأصفى، ومجمع البيان، وتفسير القمى: (الشجر وهو المرخ والعفار، شجران يتخذ منهما الزناد...)^٥، واستشهد السيد عبد الحسين دستغيب بهذا المشهد على إمكان إعادة الأموات، كما جاء ذلك في كتابه

١. تفسير مختصر مجمع البيان، ج ٢، ص ٣٥٢ ٢. يس، ٧٩، ٨٠.

٣. الواقعة، ٧١-٧٣.

٤. نقلاً عن: التفسير المنسوب للإمام الحسن العسكري ﷺ، ص ٥٢٨.

٥. التفسير المنسوب للإمام الحسن العسكري ﷺ، ص ٥٢٨.

المعروف بدار الآخرة: (...فيا أيها الناس اعلّموا أنّا يمكننا أن نخرج من الماء ناراً، وجعلنا ذلك لكم تذكرة لتعرفوا بذلك أنّا قادرون على خلقكم ثانية...)^١

ولكن الذي يشاهد ما يحدث اليوم في احتراق الغابات العظيمة عند هبوب العواصف، يثبت له بالحس والوجدان أن القضية لم تكن تختص بنوع خاص من الشجر كما ذكر ذلك أرباب التفاسير، وإنما العلة من وراء ذلك شيء آخر، ولعله يرجع إلى انبعاث تلك الطاقة المخزونة في داخل هذه الأشجار التي حصلت عليها نتيجة عملية التركيب الضوئي التي يقوم بها النبات، وليس هنا محل شرح هذه العملية، فلتطلب من محلها؛ لأنها تخرجنا من تحقيق هدفنا من هذا البحث.

ومحل الشاهد هو أن الباري عز وجل يريد من خلال هذين الآيتين أن يبين لنا كيف أن إحياء الموتى وإعادة الرفات ليس بأعجب من إخراج النار من العود الأخضر، والجمع بين المحرق والمورق، كما بين ذلك صاحب كتاب حقائق التأويل. حتى قال صاحب تفسير التبيان متسائلاً: (...ومن يقدر على ذلك ألا يقدر على الإعادة؟...)^٢

ثانياً: الإمكان الوقوعي للمعاد

إن إثبات الإمكان الذاتي للمسألة لا يكون دليلاً كافياً على إمكانها الوقوعي ما لم تضرب بعض الأمثلة لها، وما لم يتحقق ولو لفرد من أفرادها ومصاديقها في الخارج، وعندئذ تطلّب منا أن نبحت عن أدلة قرآنية أخرى تحقق لنا هذا الأمر، وعلمه سبحانه وتعالى بحال الإنسان ومدى مجادلتة في الأمور وإن كانت ضرورية، دعتة أن يأتي بشواهد متعددة ومختلفة تكشف له هذا الأمر، وترفع الاستغراب والاستبعاد عن نفس الإنسان، وقد خصصنا بحثنا في هذه المسألة عن طرح تلك

١. السيد عبدالحسين دستغيب، الدار الآخرة، ص ٢٠٩

٢. أبو جعفر الطوسي، تفسير التبيان، ج ٨، ص ٤٧٦

الأدلة القرآنية التي صورت لنا وقوع مثل هذا الأمر في عالم الدنيا، حتى أصبحت هذه المسألة من المسائل الضرورية التي لا نقبل بعد ذلك الشك والريب، ولا يخالف إلا من سفه نفسه، ووجد بالحق الصادع، وفيما يلي ذكر تلك الأدلة الواضحة في إثباتها:

الدليل الأول: إحياء عزيز أو أرميا:^١ لقد حكى الله سبحانه قصتهما في القرآن الكريم في جملة من الآيات الشريفة، كما جاء في قوله تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتُ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتُ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى جَحْرِكَ وَلِتَجْعَلَ مِائَةَ النَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى آلِهَتِكَ كَيْفَ تُنْشِرُهَا ثُمَّ نُكْشُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ^٢

والشيء العجيب في هذه القصة، وهو حفظ الطعام من الفساد والتلف الذي من عادته أن يفسد قبل فساد بدن الحمار وذهاب لحمه ودمه، فإن بقاءه كل هذه المدة الطويلة يبعث في النفس حالة التأمل والتفكير، ويدل على تدخل يد القدرة والإعجاز الإلهي فيها، فعندما شاءت إرادته أن يبقى، بقي على ما هو عليه كما نقل لنا القرآن الكريم، وكان بإمكان المولى القدير أن يبقي الحمار حياً عن طريق تطويل عمره، ولكن لحكمة ربانية اقتضت أن يكون ذلك كما كان، وحتى يتمكن عزيز أو أرميا أن يشاهد كيف يحيى الموتى أمام عينه، وليكون آية للناس، فهو جواب عملي وفعلي لا يقبل الشك والترديد، وكما قال السيد العلامة في تفسير الميزان: (الهداية إلى الحق بالاراء والاستشهاد كما في القصة... وبيان الواقعة بإشهاد الحقيقة والعلّة التي تترشح منه الحادثة أقوى من مراتب الهداية والبيان وأعلّاه وأسنّاه... وهي أنقى لمراتب الشبهة).^٣ فكان ذلك الفعل الإلهي دليلاً حياً لجواب السائل، وحجة

١. ينبغي الإشارة إلى أن التردد الذي ذكرناه هنا في الواقع راجع إلى اختلاف الروايات الناقلة

٢. البقرة: ٢٥٩.

لحكاية هذه القصة القرآنية.

٣. الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٣٦٠، ٣٦١.

على باقي الناس الذين سيرون رجوعه إليهم بعد كل هذه المدة الطويلة التي استمرت مائة عام، وعندئذ تنقطع السبل والحجج عن المستنكرين والمستبعدين لأمر إعادة الناس مرة أخرى، وهو دليل حي على وقوعه بعد ثبوت إمكانه، فيكون أمر المعاد ممكناً عقلاً وخارجاً، بعد تحققه بالعيان كما جرى في أحداث هذه القصة.

وقال أيضاً: (...قد أبهم الله سبحانه وتعالى اسم الذي مرّ على القرية، واسم القرية، والقوم الذي كانوا يسكنونها، والقوم الذي بعث هذا المار آية لهم، كما يدل عليه قوله: ﴿وَلَنَجْزِيَنَّكَ آيَةً لِلنَّاسِ﴾،^١ مع أن الأنسب في مقام الاستشهاد بالإشارة إلى أسمائهم ليكون أنقى للشبه، لكن الآية وهي الإحياء بعد الموت، وكذا أمر الهداية بهذا النحو من الصنع لما كانت أمراً عظيماً، وقد وقعت موقع الاستبعاد والاستعظام، كان مقتضى البلاغة أن يعبر عنها المتكلم الحكيم التقدير بلحن الاستهانة والاستصغار؛ لكسر سور استبعاد المخاطب والسامعين كما أن العظماء يتكلمون عن عظام الأمور بالتصغير والتهوين تعظيماً لمقام أنفسهم؛ وكذلك أيضاً أبهم خصم إبراهيم عليه السلام في الآية السابقة، وأبهم جهات القصة من أسماء الطيور وأسماء الجبال وغيرها في الآية اللاحقة، وأما التصريح باسم إبراهيم عليه السلام للقرآن عناية تشريف به عليه السلام قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قُوِّيهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّنْ نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾،^٢ وقال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَيَكُونَنَّ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾،^٣ وبما ذكرنا من النكتة ترى أنه تعالى يذكر أمر الإحياء والإماتة في غالب الموارد من كلامه بما لا تخلو من الاستهانة والاستصغار، قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمُلْكُ الْأَعْلَى فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾،^٤ إلى أن قال: وإنا قال: هذا القول أنى يحيي هذه القرية استعظاماً للأمر، ولقدرة الله سبحانه من غير

استبعاد الإنكار أو ما ينشأ منه، والدليل على ذلك قوله على ما حكى الله عنه في آخر القصة: (أعلم أن الله على كل شيء قدير)، ولم يقل: الآن كما يمانه قوله حكاية عن امرأة العزيز: (الآن حصحص الحق).... على أن الرجل نبي مكرم وآية مبعوثه إلى الناس، والأنبياء معصومون حاشاهم عن الشك والارتياب في البعث الذي هو أحد أصول الدين...)^١.

الدليل الثاني: إحياء طيور إبراهيم: وقد حكى الله سبحانه وتعالى هذه القصة عن طريق قوله تعالى: (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولِمُ تَأْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَئِن لِّطَلَسْتُمْ فَلْيُفَسِّحْ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ أَجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ أَدْعُهُنَّ بِأَمْرِكَ فَسَمِعْنَ وَأَعْلَمْنَ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)^٢.

والذي نفهمه عند التدبر والتأمل في هذه الآية الشريفة، إن الإيمان أعم من الاطمئنان؛ لأن الإيمان قد يشوبه الاضطراب ما لم يصل إلى درجة الاطمئنان، أو قد نفهم منها أن الإيمان مفهوم تشكيكي له عدة مراتب ودرجات، وأعلى مراتبه ودرجاته هو الاطمئنان الذي لا يشوبه أي شائبة ما، ويمكن أن نفهم لها معنى ثالثاً مستفاداً من رواية على ابن الجهم عن المأمون، حيث سأل الإمام الثامن على بن موسى الرضا عليه السلام عن تفسيرها، وعن سبب وعلة طلب نبي الله إبراهيم عليه السلام من ربه بيان كيفية إحياء الموتى، بعد ما كان نبياً معصوماً، وحينئذ لا ينبغي له الشك والترديد، مع أن الله سبحانه وتعالى علق ذلك على إيمانه (أولم تؤمن)، فأجاب الإمام الرضا عليه السلام: «إن الله تعالى كان قد أوحى إلى إبراهيم عليه السلام أنني متخذ من عبادي خليلاً، إن سألتني إحياء الموتى أجبت، فوقع في نفس إبراهيم عليه السلام أنه ذلك الخليل. فقال: ربّي أرنى كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على الخلّة، قال: فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن

جزءاً، ثم أدعوهن يأتينك سعيًا واعلم أن الله عزيز حكيم»، فأخذ إبراهيم ﷺ نسرًا وبطاً وطاووساً وديكاً، فقطعهن وخلطهن، ثم جعل على كل جبل من الجبال التي حوله - وكانت عشرة - منهن جزءاً وجعل مناقيرهن بين أصابعه ثم دعاهن بأسمائهن، فوضع عنده حباً وماءً، فتطايرت تلك الأجزاء بعضها إلى البعض حتى استوت الأبدان، وجاء كل بدن حتى انظم إلى رقبته ورأسه، فخلى إبراهيم ﷺ عن مناقيرهن، فطرن ثم وقعن فشرين من ذلك الماء، والتقطن من ذلك الحب، وقلن: يا نبي الله أحييتنا أحيالك الله، فقال إبراهيم: (بل الله يحيي ويميت، وهو على كل شيء قدير، فقال المؤمنون: بارك الله فيك يا أبا الحسن).^١

وينبغي التنبيه إلى أن ما وقع فيه الاختلاف في باب التفسير، هو ما يتعلق بمعاني جزئيات ومفردات هذه الآية الشريفة، لوجود الإبهام في المراد منها، كالإبهام في عدد الأجزاء، وأسماء الجبال، وأسماء الطيور، وغيرها، فقد جاء في بعض الروايات أن الطيور كانت هي الطاووس والديك والحمامة والفراب، وفي بعضها أن المراد من الطير هو الطاووس، وفي بعض الروايات ذكرت تأويلات لكل واحد منها، ولكن المهم أن القضية كانت متعلقة بمسألة إحياء الموتى بعد موتها، ولكن لا بأي شكل يكون، وإنما إحياء بكيفية مخصوصة تناسب والطلب الإبراهيمي، وقد عبر عن ذلك الشيخ مصباح اليزدي: (أجمالاً نعلم أنها كانت طيور، وممكن أن تكون من نوع واحد، ومن الآية نستفد منها شيئاً واضحاً، والروايات مختلفة في جزئيات هذه الآية...)^٢

ومن موارد الاختلاف الذي وقع بين المفسرين هو ما يتعلق بالمراد من كلمة (فصرهن إليك)، من حيث دلالتها على المعنى المقصود، فقد قرأت بقرأتين، بضم الصاد، وكسرها، وعندئذ يتغير المعنى تبعاً لتغير القراءة، فعلى الأولى تكون بمعنى

١. عبد علي جمعة، تفسير نور الثقلين، ج ١، ص ٢٧٥-٢٨٢؛ نقلاً عن: عيون أخبار الرضا ﷺ

٢. محمد تقي مصباح اليزدي، كتاب معلوف قرآن، ج ١-٣، ص ٤٧٥

صار يصور بمعنى (أملهن) أي أوجد ميلاً بها، وأنسها بك، ويشهد به تعديته (إلى) فإن صار إذا تعدى (إلى) كان بمعنى الإمالة، وعلى الثانية تكون بمعنى صار يصير، بمعنى قطعهن، ولكن المعنى الأول خلاف الظاهر من النص القرآني الشريف، حيث أمره سبحانه وتعالى أن يجعل كل جزء منهن على جبل، لا كل واحد منهن، هذا من جهة. ومن جهة أخرى أن من مقتضى حال المجيب أن يكون جوابه مطابقاً لسؤال السائل، والسائل سأل عن كيفية الإحياء بعدما رأى تلك الجيفة تمزقها سباع البر والبحر، كما عليه بعض الروايات، أو بيان ومعرفة مقام الخلعة عند الحق تعالى كما مر علينا في رواية علي بن الجهم عن المأمون، وكان من جعلتها رؤية إحياء الموتى، وهذه المطالب تتناسب مع المعنى الثاني، والقراءة الثانية، والأفلا مطابقة لذلك على القراءة الأولى. فتأمل!

ثم أنه لم يذهب إلى المعنى الأول إلا بعض المفسرين، كصاحب المنار حيث إنه ذكر في تفسيره قائلًا: (... خذ أربعة من الطير فضمها إليك، وأنسها بك، حتى تستأنس وتصير بحيث دعوتك إذا دعوتها، فإن الطيور من أشد الحيوانات استعداداً لذلك، ثم اجعل كل واحد منها على جبل، ثم ادعها، فإنها تسرع إليك من غير أن يمنعهما تفرق أمكنتها وبعدها، كذلك أمر ربك إذا أراد إحياء الموتى، بدعوههم لكلمة التكوين «كونوا أحياء» فيكونون أحياء، كما كان شأنه في بدء الخلقة، تلك إذ قال للسموات والأرض: (ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ اأْنْتِنَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَآعِينَ)^١... والدليل على ذلك من الآية قوله تعالى: فصرهن، فإن معناه (أملهن) أي أوجد ميلاً بها، وأنسها بك، ويشهد به تعديته (إلى)، فإن صار إذا تعدى (إلى) كان بمعنى الإمالة.^٢

وكما ذكرنا سابقاً أن حمل الآية على هذا المعنى يخالف ظاهر النص الشريف

من جهة، ومن جهة أخرى لا يحقق مطابقة الجواب للسؤال، وهو خلاف الحكمة وإرادة المعنى الحقيقي من ظاهر الجواب، ثم أنه لا يتناسب مع ما لإبراهيم من مقام النبوة، وأما مسألة وجود القرينة على إرادة غير المعنى الظاهر، وهي التعدية كما ذكر «إلى»، فقد قال فيها الشيخ مصباح اليزدي: (... أما تعدية «صره» بـ«إليك» إن كان بمعنى الميل فالأمر بالتقطع مقدّر، وإن كان بمعنى القطع فالكلمة متضمنة لمعنى الميل).^١ المهم أن هذه القصة تكشف لنا بشكل واضح لا يقبل الشك والترديد عن إمكان المعاد الجسماني الوقوعي فضلاً عن إمكانه الذاتي، فهذه القصة في الواقع ما هي إلا صورة من صور المعاد الجسماني، وقد ثبت وقوعها بالحس والوجدان والملاحظة العينية في هذا العالم الجسماني الطبيعي المادي، ومع وجود المقتضي وعدم المانع وقدرة الفاعل وعلمه، فإن الإمكان الوقوعي لا يقبل الشك والترديد والاستبعاد بعد.

الدليل الثالث: قصة إحياء قتيل بني إسرائيل: وقد حكى الله سبحانه وتعالى هذه القصة عن طريق قول: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ٥ ... وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادْرَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ٦ فَقُلْنَا اضْرِبُوهَ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُخَيِّ اللَّهُ أَلْمُوتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ ۖ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ٧﴾^٢

ففي رواية البرنطي قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: إن رجلاً من بني إسرائيل قتل قرابة له، ثم أخذه وطرحه على طريق أفضل سبط من أسباط بني إسرائيل، ثم جاء يطلب بدمه، فقال لموسى إن سبط آل فلان قتلوا فلاناً، فأخبر من قتله، قال: أنتوني ببقرة، قالوا: أتخذنا هزواً؟ قال: أعود بالله أن أكون من الجاهلين، ولو أنهم عمدوا إلى بقرة أجزأتهم، ولكن شددوا فشد الله عليهم، قالوا: أدع لنا ربك يبين لنا ما هي؟

١. راجع: محمد تقي اليزدي، كتاب معارف قرآن، ٤٤٧-٤٥٠.

٢. البقرة، ٦٧-٧٣.

قال: إنه يقول بقرة لا فارض ولا بكر، يعني لا صغيرة ولا كبيرة، عوان بين ذلك، ولو أنهم عمدوا إلى بقرة أجزأتهم، ولكن شددوا فشد الله عليهم، قالوا: فادع لنا ربك يبين ما لونها، قال: إنه يقول إنها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين، ولو عمدوا إلى بقرة أجزأتهم، ولكن شددوا فشد الله عليهم، قالوا: ادع لنا ربك يبين لنا ما هي إن البقر تشابه علينا، وإنا إن شاء الله لمهتدون، قال: إنه يقول إنها بقرة لا ذلول تثير الأرض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها، قالوا: الآن جئت بالحق، فطلبوها عند فتى من بني إسرائيل، فقال: لا أبيعها إلا بملء مسك ذهباً، فجاءوا إلى موسى، وقالوا له ذلك، قال: اشتروها فاشتروها، وجاءوا بها فأمر بذبحها، ثم أمر أن يضربوا الميت بذنبها، فلما فعلوا ذلك حيى المقتول، وقال: يا رسول الله: إن ابن عمي قتلني دون من أدعي عليه قتله، فعلموا بذلك قاتله... الحديث.^١

لا يخفى ما تنطوي عليه هذه القصة من معاني وحكايات عجيبة ولطيفة وهادفة، ولكن الذي يعيننا هنا ما يتعلق بمسألة إحياء الموتى بعد موتهم مرة أخرى، تلك المسألة التي كانت تشكل عقبة أمام بعض المشككين والمستبعدين لهذا الأمر، وإن كان هناك شاهد وحس فطري على ذلك، ولكنه عندما يصل إلى مرتبة من الضعف والخفاء في بعض النفوس، لا يشكل بعد ذلك رادعاً لأوهامهم وشكوكهم، فهذه القصة تكشف لنا عن إمكان هذه المسألة من جهة وقوعها في الخارج، فهي نموذج حي جسد لنا هذه الحقيقة - المعاد الجسماني والروحاني معاً - من باب أن القادر عليه هنا فهو قادر عليه هناك، إلا أن بعض المفسرين حاول إنكار هذه الحقيقة، مستبعداً حصول الكرامات والمعاجز لأولياء الله ﷺ، ولذا احتاج إلى تأويل حصول مثل هذه، كما هو عليه صاحب تفسير المنار، إذ كان يقول فيها: (إن معنى إحياء الموتى على هذا حفظ الدماء التي كانت عرضة لأن تسفك بسبب الخلاف في قتل تلك النفس).^٢

١. تقرأ عن: الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٢٠٤.

٢. لاحظ: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج ١، ص ٣٤٥ - ٣٥٠.

وبهذا القدر نكتفي من ذكر الأدلة على إثبات الإمكان الوقوعي للمعاد الجسماني بعدما بينا قبل ذلك الإمكان الذاتي له، وإلا فإنه توجد شواهد قرآنية أخرى تحكي لنا هذا الأمر. كمسألة إحياء قوم بني إسرائيل، الذين أحيوا بدعاء نبي الله حزقيل عليه السلام، عندما مرّ عليهم، وكانوا ألوفاً مؤلفة خرجوا من ديارهم حذر الموت، فأدركهم الموت، بقوله تعالى لهم: **مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ**^١، وببركة دعاء نبي الله حزقيل عليه السلام أحياهم وأعادهم مرة ثانية لأن يعيشوا حياة دنيوية مرة أخرى بعدما تلاشت جنتهم وتبعثرت عظامهم هنا وهناك. وكذلك مسألة إحياء قوم موسى الذين اختارهم لميقات ربّه^٢، وكذا مسألة إعادة أصحاب الكهف عليهم السلام بعد مرور سنوات عديدة عليهم^٣، وغيرها، كلها شواهد لنا على إثبات الإمكان الوقوعي للمعاد، هذا من جهة، ومن جهة أخرى كون المعاد في هذا اليوم للروح والجسم معاً، وقلما نجد لمثل هذه الدعوى مثيلاً في الرسائل السماوية الأخرى، فقد جاء ما يقارب ثلث القرآن الكريم في خصوص بيان هذه الحقيقة وما يتعلق بها من لوازم وخصوصيات خاصة، فلم يترك القرآن الكريم جانب من جوانبها إلا وكشف عن وجهه الستار، حتى صار أمرها كالشمس في رابعة النهار، وعندئذ لا يبقى للكافر بها إلا أن يقول: **﴿يَسْلَيْتَنِي كُنْتُ تُرَاباً﴾**^٤، **﴿يَخْشَرُنِي عَلَى مَا قَرَّبْتُ فِي جَنَابِ اللَّهِ﴾**^٥.

٢. راجع: سورة البقرة، ٥٥، ٥٦.

١. البقرة، ٢٤٣.

٣. راجع: سورة الكهف، ١٠-١٢.

٤. النبأ، ٤٠.

٥. الزمر، ٥٦.

الباب الثاني

المعاد الجسماني عند المتكلمين

المعاد الجسماني عند أبي حامد الغزالي

تمهيد

قبل أن نبين نظرية أبي حامد الغزالي في طبيعة وكيفية المعاد في اليوم الآخر، رأينا أن نذكر قبل ذلك طبيعة ونوع وأسلوب التحقيق المتبع من قبل أبي حامد الغزالي في مختلف أبحاثه المعرفية؛ إذ يعد الغزالي شخصية منفردة في هذا الأمر؛ لأنه لم يتبع منهجاً وأسلوباً واحداً في أبحاثه وتحقيقاته، كما هو عليه أكثر المحققين والباحثين، كما سيأتي بيانه فيما بعد هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يكن الغزالي على مذهب واحد، ومدرسة واحدة، فقد قال عنه حسام الآلوسي ما هذا لفظه: (... أن الغزالي لم يسلك طريقاً معرفياً واحداً، فهو مشكلة فكرية لدارسيه، فهو متكلم طوراً، وفيلسوف طوراً آخراً، وفي حال كونه متكلماً فهو أشعري مرة، ومعتزلي مرة أخرى، وفي ثالثة هو أقرب للحشوية، كما هو حاله في «إلجام العوام»، وأخيراً فهو صوفي وعرفاني)^١، ولذا كان منهجه في البحث والتحقيق يختلف تماماً عن غيره،

ولأجل أن تتضح لنا الصورة بشكل جيد وواضح، كان علينا أن نذكر أسلوبه في ذلك بنحو من التفصيل يتناسب مع طبيعة هذا البحث وغرضه، وإليك التوضيح:

١. موقف الغزالي من الأساليب العلمية في التحقيق

يعد المنهج العلمي التحقيقي للغزالي نوعاً خاصاً به، لم ينتهج مثل هذا الأسلوب في المذهب السني من قبل؛ إذ أنه قد اعتمد فيه على مجموعة أساليب مختلفة ومتنوعة، فقد جمع بين الأسلوب الكلامي، والأسلوب الفلسفي القائم على الطريقة البرهانية العقلية، والأسلوب الصوفي والذوقي القائم على أساس المعرفة القلبية، وقد عدَّ الأسلوب الأخير أوثق من الأسلوبين الآخرين الجدلي والعقلي، وكما سيأتي بيان قيمة كل واحد منهما من وجهة نظر الغزالي، ولكنه لم ينتخب هذا النهج الذوقي بدون سابقة معرفة وإطلاع، بل كان مطلعاً على مجموعة كبيرة من الكتب التي دونت في المجالين المذكورين الكلامي والفلسفي، بل أكثر من ذلك، فقد كانت له كتابات كثيرة فيهما، وكان غرضه منها حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من تشويش أهل البدع بحسب تعبيره خصوصاً ما جاء به الفلاسفة آنذاك من آراء مخالفة للسنة هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان يرى طريقة المتكلمين قائمة على أساس الجدل الذي يعتمد على مقدمات غير يقينية تسلموها من خصومهم واضطروا إلى علمها، ولكن هذا بنظر الغزالي لم يكن كافياً في كشف حقائق الأمور، فيبقى علم الكلام غير واف للغرض المطلوب، وقد لخص موقفه من هذا العلم بما حاصله: (فصادفته علماً وافياً بمقصوده غير وافٍ بمقصودي)^١ ويقول الغزالي أيضاً: (إن المتكلمين لم يفارقوا عقود العوام، وإنما فارقوهم بالجدل... والجدل علم لفظي وأكثره احتيال وهمي، وهو عمل النفس وتخليق الفهم، وليس بثمرة المشاهدة

١. أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ٢٧

والكشف).^١ وقال في استعمال هذا الأسلوب في البحث والتحقيق ما هذا لفظه: (و هذه الأساليب قد يستضر بها خلق كثيرون).^٢

وأما الفلاسفة وإن تمسكوا بالأدلة العقلية البرهانية، ولكنهم بنظرة لم يعتمدوا في بعض براهينهم على مقدمات صحيحة، بل كانت تعتمد على مقدمات فاسدة، فكانت نتائجها تابعة في فسادها لها، وبعضها ناشئة عن فساد صورة الاستدلال، وبهذا يرميهم بعدم التدقيق في البرهان أيضاً، كما جاء في كتابه تهافت الفلاسفة ما هذا لفظه: (فإذا كان المتكلمون لم يعرفوا البرهان، فإن الفلاسفة وإن فهموه فهماً حسناً فإنهم لم يحسنوا تطبيقه، فأتجوا معتقدات على خلاف ما ادعوه واشترطوه، ويتركز ذلك في الإلهيات...)^٣، وقال في حق العلوم الأخرى التي بحثوا فيها غير الإلهيات ما هذا نصه: (... في حين أن لديهم ما يحمد لهم وما لا يجب إنكاره، وهو هنا الرياضيات والمنطق والفلك وبعض العلوم الأخرى...)^٤

كل هذا وغيره من الأسباب دعت به إلى أن ينتهج أسلوباً خاصاً في البحث عن الحقيقة، وهو الذي تمثل بالأسلوب الذوقي، الذي أتهجه بعد مروره بمرحلة الشك التي كادت تقضي على معارفه وأفكاره، وقد استمرت حوالي شهرين، وقد عبر عنه بما هذا نصه: (فأعزل هذا الداء ودام قريباً من شهرين، وأنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال، حتى شفاني الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة، موثوقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف...)^٥، وإليك بيان هذه الأساليب بنحو من التفصيل:

١. أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٥، ص ٢٩

٢. الزرعي أنوار، مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي، ص ١٧٩

٣. المصدر السابق، ص ١٨٠، ١٨١

٤. المصدر السابق، ص ٨٠، وكذا: المتقذ من الضلال الغزالي، تصحيح محمد، ص ١١

الأسلوب الأول: الأسلوب العقلي

قد يرى بعضهم^١ أن الغزالي بنقده للفلسفة والفلاسفة أنه عدو شديد للعقل، وليس هو بصحيح كما يتصوره هذا البعض؛ إذ أن الغزالي لم يستغني عن البرهان العقلي بشكل مطلق، وإن انتهج المنهج الذوقي الصوفي في البحث عن الحقيقة؛ لأنه يعد العقل من أشرف الأشياء التي منحها الله تعالى إلى الإنسان حيث قال فيه: (إن ما لا ينال سعادة الدنيا والآخرة إلا به، فكيف لا يكون أشرف الأشياء، وبالعقل صار الإنسان خليفة الله، وبه تقرب إليه، وبه تم دينه...)،^٢ ثم قال: وناهيك به شرفاً، أنه قد شبه الله سبحانه العقل بالنور فقال: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»^٣ أي منورهما، وأكر ما يطلق النور في القرآن على العلم في مقابل الجهل، مثل قوله: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَمُ الظُّلُمَاتُ يُخْرِجُهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ»^٤ وإنما كل ذلك بالعقل.^٥

في حين أن بعضهم يرى خلاف ما يراه السابقون، بل يروونه لم يقف قط ضد العقل، ولم يخفض من شأنه، أو يقلل من أهميته، ولكنه حدد نطاقه، ومجال عمله. وقد استدلوا على كلامهم بما جاء في كتابات الغزالي نفسه حيث قال: (فأما العقل إذا تجرد من غشاوة الوهم والخيال لم يتصور أن يغلط، بل رأى الأشياء على ما هي عليه، وفي تجريده عسر عظيم...)،^٦ وقد نسب خطأ بعض العقلاء أنه راجع إلى: (...) أن فهم خيالات وأوهاماً واعتقادات يظنون أحكامها أحكام العقل، فالغلط منسوب إليها...)،^٧ ولكن لماذا لم يجعل العقل مطلقاً في أحكامه وفي كشف الحقائق؟ وذلك

١. البرون كارادفو، الغزالي، ترجمة عادل زعيتر، ص ٢١: هنري كوربان. في تاريخ الفلسفة

الإسلامية، ترجمة نصير مروه؛ وحسن قبيس. ومراجعة الإمام موسى الصدر والأمير عارف

نامر، ص ٢٧٥. ٢. أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، ص ١١٩

٣. النور، ٣٥. ٤. البقرة، ٢٥٧

٥. زكي محمود، كتاب الإنسان في فلسفة الغزالي ونصوفه، ص ٧٩

٦. المصدر السابق، ص ٨٢. ٧. المصدر السابق، ص ٨٢

لخروج تلك الحقائق عن دائرة عمله وحكمه بحسب الواقع، ولكن هذا لا يضر بحكم العقل، ولا يقلل من شأنه وأهميته، وعندئذ قال في هذا الصدد: (...العقل ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب، ولا كاشفاً عن جميع المعضلات... فالعقل إذا أراد أن ينتقل إلى مسائل ما وراء الطبيعة، فهو يقرب في عماء بغير هداية، ويقيم بنيانه بدون أساس، ولذلك يقول الإمام عن بحث الفلسفة في الإلهيات، ففيها أكثر أغاليطهم فما قدروا على الوفاء بالبرهان على ما شرطوه في المنطق...)^١

وعليه فالغزالي لم يكن محارباً وعدواً للأسلوب العقلي الذي كان يمثل المنهج الفلسفي في التحقيق آنذاك، ولا متخذاً له في أبحاثه المعرفية بنحو الموجبة الكلية، بل بنحو الموجبة الجزئية، فهو من جهة لم يجعله الوسيلة الوحيدة في كشف جميع حقائق الأمور، وكذلك لم يرفضه كل الرفض كما يتصور من اعتراضاته على الفلاسفة وكشف أغاليطهم في بعض المسائل بحسب نظره.

الأسلوب الثاني: الأسلوب الجدلي

يعتمد المتكلمون هذا المنهج والأسلوب العلمي في أبحاثهم الكلامية، ولكنه من وجهة نظر الغزالي لم يعد ذا قيمة معرفية؛ لأنهم لم يستندوا فيه على مرجعية العقل، باعتباره كمرجع وأصل ليعبروا من خلاله إلى المنقول كأصل آخر، وإنما يسلمون بالشرعية أولاً، ثم يحاولون تعقلها بأساليب غير كافية، كما أنه لا يرى العكس صحيحاً، بأن يجعل المنقول أصلاً والعقل متفرعاً عليه، وقد وضع هذه الحقيقة بما جاء في كلامه: (... لا يصلح هذا العكس، فليس لك أن تجعل المنقول أصلاً، والعقل تابعاً ورديفاً)،^٢ وهذا الموقف من علم الكلام موقف جزم وحزم أيضاً.

ويعتبر الغزالي المتكلمين نقليين من حيث الأساس؛ لأنهم يتمسكون بالقرآن

١. المصدر السابق

٢. أنور الزعبي، مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي، ص ١٧٩

والسنة، ثم بالدلائل العقلية، وقد بيّن هذه الحقيقة بقوله: (أهل النظر في هذا العلم «التوحيد الكلام» يتمسكون أولاً بآيات الله تعالى، ثم بأخبار الرسول، ثم بالدلائل العقلية والبراهين القياسية، وأخذوا مقدمات القياس الجدلي والعنادي ولواحقها من أصحاب المنطق الفلسفي، ووضعوا أكثر الألفاظ في غير مواضعها، ويعبرون في عباراتهم بالجواهر، والمرضى، والدليل، والنظر، والاستدلال، والحجة، ويختلف معنى كل لفظة من هذه الألفاظ عند كل قوم، حتى الحكماء يعنون بالجواهر شيئاً، والصوفية يعنون شيئاً آخر، والمتكلمون شيئاً، وعلى هذا المثال...)¹.

الأسلوب الثالث: الذوقي الصوفي

يعتمد هذا اللون من المعرفة على التأمل في الباطن والتزكية النفسية من جميع التعلقات الخارجية والداخلية التي تمنع النفس من مشاهدة ومكاشفة الموجودات المجردة الأخرى، وقد أعطى الغزالي مكانة لهذا اللون من المعرفة، وقيمة أعلى من قيمة العلم، فقد قال فيه: (العلم فوق الإيمان، والذوق فوق العلم، فالذوق وجدان، والعلم قياس، والإيمان قبول مجرد بالتقليد...)².

ويعتمد الأسلوب الذوقي بصورة مباشرة على الكشف والشهود، فإذا لم يكن هناك كشف شهود فلا وجود للذوق عنده، ويعني الغزالي بعلم المكاشفة ما يلي: (قال: فنعني بعلم المكاشفة أن يرفع الغطاء حتى تتضح له جلية الحق الأمور اتضاحاً يجري مجرى البيان الذي لا شك فيه، وهذا ممكن في جوهر الإنسان لولا أن امرأة القلب قد تراكم صدوها وخبثها بقاذورات الدنيا، وإنما نعني بعلم طريق الآخرة، العلم بكيفية تصفيل هذه المرأة عن هذه الخبائث التي هي حجاب عن الله سبحانه وتعالى وعن معرفة صفاته وأفعاله، وإنما تصفيتها وتطهيرها بالكف عن الشهوات

والإقتداء بالأنبياء)،^١ ويقول أيضاً: (و أما العاقل عن خاصية الذوق فيشارك في سماع الصوت وتضعف فيه هذه الآثار، وهو يتعجب من صاحب الوجد والغنى، ولو اجتمع العقلاء كلهم من أرباب الذوق على تفهيمه معنى الذوق لم يقدرُوا عليه...) ^٢ إن الذي يتتبع كلمات الغزالي يجده يمتدح الطريقة الصوفية، ويذم الطريقتين الكلامية والفلسفية، ومما يشهد على ذلك قوله في الصوفية: (إني علمت يقيناً أن الصوفية هم السابقون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقتهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق، بل لو جمع عقل العقلاء، وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، لغيروا من سيرهم وأخلاقهم وببدلوه بما هو خير منه، لم يجدوا إليه سبيلاً، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به).^٣

وقال في خصائهم: (و وراء هؤلاء قوم جهال هم ينكرون لأصل ذلك المتعجبون من هذا الكلام ويسخرون ويقولون: العجب !إنهم كيف يهتدون وفيهم قال الله تعالى: ﴿ وَمِنْهُمْ مَّن يَسْتَمِعُ لِإِيَّاكَ حَتَّىٰ إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِندِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ آنِفًا أُولَٰئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ ۖ ﴾^٤ فأصمهم وأعمى أبصارهم، ومما بان بالضرورة من ممارسة طريقهم «حقيقة النبوة وخاصيتها» ولا بد من التنبيه على أصلها لشدة مسيس الحاجة إليها).^٥

ويعتبر الغزالي الكشف إدراك وجداني مباشرة يتجاوز حدود العقل، فيعبر عنه بقوله: (وراء العقل طور آخر تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في

١. أبو حامد محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١، ص ٢٠.

٢. أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار، ص ٧٨.

٣. أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ٥٠.

٤. محمد، ١٦.

٥. أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ٥١.

المستقبل وأمور أخرى العقل معزول عنها).^١ وقد اثبت الغزالي قدرة الإنسان على الكشف بدليلين:^٢

الأول: عجائب الرؤيا الصادقة، فإنه ينكشف بها الغيب، وإذا جاز ذلك في النوم فلا يستحيل أيضاً في اليقظة، فلم يفارق النوم اليقظة إلا في ركود الحواس وعدم اشتغالها بالمحسوسات، فكم من مستيقظ غائض لا يسمع ولا يبصر لاشتغاله بنفسه.

الثاني: إخبار رسول الله ﷺ عن الغيب وأمور في المستقبل كما أشتمل عليه القرآن.

خلاصة الكلام

وينبغي أن يلتفت إلى أننا لسنا في صدد تبیین كل ما جاء به الغزالي في الموضوع، غاية الأمر أن غرضنا منه هو بيان موقف الغزالي من هذا الأسلوب من حيث الإيجاب والسلب، وقد تبیین لنا كيف اعتبر الغزالي هذا النمط من طرق المعرفة أوثق الطرق في كشف حقائق الأمور بعدما ناقش الطريقتين الأولين، واعترض عليهما من جهة تشويه الحقيقة فضلاً عن بيانها، وبهذا القدر نكتفي من نقل كلامه فيه، وعليه نقول: إن اعتماده على هذا الطريق دون غيره من الطرق الأخرى بعدما طالعها وحققها، وكتب في ردها، هو شوقه لطلب الحقيقة بعدما مر بمرحلة الشك التي أصابته في مرحلة من حياته، خصوصاً وأن والده كان عاشقاً للطريقة الصوفية، حتى أنه أوصى به بعض أصدقائه من الصوفية، فطالما كان يسمع عن حكايات العرفاء والمتصوفة في زمانه، فدفعه ذلك الشوق لطلب معرفة الحقيقة عن طريقهم؛ لأنه كان يرى أن الحقيقة لا يمكن الوصول إليها إلا عن هذا الطريق مع ما فيه من الصعوبات والعقبات المهلكة والمنهكة للنفس والبدن في حال عدم مراعاة قواعد السير والسلوك، فكثيراً ما عبر عن بعض أهل هذا الطريق بالمغرورين، فكان الغزالي يصف لنا شوقه إلى معرفة الحقيقة بما يلي: (وقد كان التعطش إلى درك

حقائق الأمور دأبي وديدي من أول أمري وربعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي، لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد.^١

والسبب الثاني الذي دفع للغزالي لانتخاب هذا اللون من المعرفة هو نيّده للطرق الأخرى؛ لإحساسه بشائية التقليد للغير فيها، وما كان هذا حاله لا يمكن أن يدرك الحقيقة؛ لأن الذي يصده عن الوصول إليها هو إتباعه للغير وتقليده في كل ما جاء به، عن تحقيق أو بلا تحقيق، فمثل هذا قد أصمه عن الحق إتباعه لذلك الغير، فقد قال فيه: (فالحقيقة لا يمكن أن يصل إليها الإنسان عن طريق تقليد الآخرين، مهما كانوا هؤلاء الآخرين)،^٢ وعليه فإن طريق الذوق ليس فيه هذا الأمر، بل الإنسان فيه حر في فكره غير مقلد لغيره، بل أكثر من ذلك فهو فيه حر حتى من أهوائه وعواطفه وغرائزه، وإلا بقي سجين هذه الدار، فلا يرى ما هو خارج عنها، وعندئذ لا يتحقق لها معرفة بالواقع وحقائق الأمور التي يسعى لطلب معرفتها.

أقول: وليت الغزالي اتبع الحق كما جاء به الحق، لقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شَرِكَايَكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلْ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَقْنِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَلَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾^٣

وختاماً نقول: لم يكن غرضنا هنا مناقشة كل ما جاء به الغزالي، نعم هناك ثمة مناقشة مختصرة رأينا من الضروري القيام بها، وسنوافيك بها في المبحث اللاحق.

٢. في مناقشة المنهج العلمي للغزالي

مما تقدم تبين لنا أن نقده وتقييمه للأساليب العلمية المتبعة من قبل بعض المدارس الإسلامية فلسفية، أو كلامية، أو عرفانية كانت، عدم الاعتدال فيها؛ لأننا نارة نجده مادحاً وأخرى ذاماً، وفي الوقت الذي يكون فيه ذاماً نجده متبعاً لطريقتهم، وفي

١. أبو حامد محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٣، ص ٤٠٦.

٢. أبو حامد محمد الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ١٨. ٣. يونس، ٣٥.

هذا خلاف واضح لما تبناه من الموقف تجاه منهجهم في التحقيق والاستدلال على إثبات مسائلهم، ولكن الغالب عليه إتباعه لواحد من هذه الأساليب، حتى اتخذته منهجاً له في معرفة ما هو حق عما هو باطل، فامتدحه مدحاً غريباً وعجيباً، مع أنه لا يعكس الحقيقة إلا في حالة الصفو والخلوة من وجود أى نوع من أنواع التعلقات النفسية بالخارج عنها، أو بداخلها من قوى ورغبات وميولات، فما هو الضامن من حصول هذه الأمور بحيث تكسوها النفس بكسوة الحق والحقيقة، ولكن حتى لو سلمنا عدم حصول مثل هذه الأمور، واكتفينا بما ذكره الغزالي في مجموع كتبه ومؤلفاته التي ألفها لوجدنا فيها التناقض والتنافي بين آرائه في هذه الأساليب التي ذكرناها في بداية هذه المسألة، فقد نُقِلَ عنه موقف سلبي مع المنهج الكلامي، ذكره في كتابه إحياء العلوم حيث جاء فيه: (إن أدلته موجودة في الكتاب والأخبار مشتملة عليه، وفيما عدا ذلك يثير الشبهات في العقائد، يجر إلى الجدل العقيم الذي يعكر صفاء الإيمان الصحيح...)^١

في حين نجد الغزالي في رسالته اللدنية، يجعل علم التوحيد^٢ أشرف العلوم وأجلها وأكملها، فهو علم ضروري وواجب تحصيله على جميع العقلاء... والأعجب من كل هذا وذاك، أن الغزالي رغم كل هذه الانسفادات التي ذكرنا بعضها في هذه المسألة، والتي لا يسعنا المجال لذكرها، نجده يعد نفسه واحداً من المتكلمين، مدافعاً عن جملة من القضايا التي طرحها وتناولها أستاذه إمام الحرمين الجويني، وبعض التي بحثها أبو الحسن الأشعري، وأدل دليل على إتباعه المنهج الكلامي الذي يعتبره منهجاً جديلاً من جهة، ومعتمداً على ظاهر النقل من جهة أخرى. هو ما انتهجه في مسألة إثبات البدن والجسم الأخرى، حيث كان فيه مقلداً وتابعاً لما

١. أبو ريان ومحمد علي. تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ١٨٥

٢. يقصد الغزالي بعلم التوحيد هو علم الكلام، كما جاء في بعض كتاباته التي دونها في مصنفاته؛ فتدبر!

قال به الشرع المقدّس، حتى أنّه لا يعير أهمية لمخالفة العقل في مسألة التناسخ عندما ثبت لديه بحسب نظره أن الشرع قد جَوّز ذلك، فجعله موضوع إيمان لا موضوع نظر عقلي.

والملفت للنظر أن الغزالي شهد لنفسه بالكمال العلمي في تحصيله وما بقي عليه إلا العمل، فقال: (... إنَّ ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسمع والتعليم، بل بالذوق والسلوك...)^١، وأين هذه من مقال ابن سينا عندما قال: (اليوم أدركت أنني لا أعلم شيئاً، وأنّه فوق كلّ ذى علم عليهم) فالمهم يمكن أن نلخص مناقشتنا إياه بعدة نقاط وهي:

١. إن الغزالي جعل الفطرة الأصلية هي القاعدة الأساسية لوجوب الإتياع، ولكنه فرق بين التقليد والاستبصار، أي بين الإتياع والعقل، فالأول منهج العوام، والثاني منهج أهل النظر، مع أن الفطرة واحدة عند الجميع، فكلامه يحتاج إلى مزيد تفصيل حتى يتضح سبب الفرق بين الناس.

٢. إنّه عمم بشكّه جميع معارفه، فكيف انتهى إلى اليقين ولم يسلم اعتقاده ومعرفته بالله من الشك الذي دخله، فهذا السؤال يحتاج إلى جواب، وكيف عرف أن هذا النور من الحق لا من الباطل؟

٣. الانكشاف التام الذي يحصل للإنسان لرؤية المنكشف على ما هو عليه من واقعية ونفس الأمر، لا يتم إلا بطي النفس لمراتبها، حتى تبلغ أعلى المراتب، وعندئذ نسأل هل وفق الغزالي في الجانب العملي بحيث وصل إلى أعلى المراتب أم لا؟

٤. مخالفته الصريحة لمنهجه الذي كان من الواجب عليه إتياعه، ولكننا نجدّه مخالفاً له في عدة قضايا، كقضية إثبات وجود الحق تعالى، مسألة المعاد الجسماني.

٥. وأخيراً نقول: هل تمكن الغزالي من حل المشكلة المعرفية، أم أنّه عقدها؟

١. مجموعة رسائل الغزالي، ١-٧: المجموعة (٧) أبو حامد الغزالي، رسالة المنقذ من الضلال، ص ٥٩، وكذا في كتاب مجموعة رسائل الغزالي (١-٢٦): الرسالة (٢٤) رسالة المنقذ من الضلال، ص ٥٥٢، ٥٥٣.

٣. في ماهية الإنسان

لا يخفي علينا أهمية هذه المسألة في باب المعاد، بل هي من أمهات المسائل التي يتوقف على تحديدها ثبوت المعاد وعدمه، وقد اختلفت فيها الآراء والنظريات، ولا يهمنا هنا بيان هذه الآراء والنظريات المتعددة، سوى بيان الغزالي في المسألة، وقد قال فيها أنها جوهر مجرد غير جسماني، مستنداً على ذلك بعدة أدلة، نذكر هاهنا بعضاً منها وهي^١:

أولاً: قال: تتلقى المعقولات ونذكر الأشياء التي لا تدخل في الحس والخيال والمعقول متحد، فلو حل في منقسم لأنقسم المتحد وهذا محال.
ثانياً: القوة العقلية هي ذات تجرد المعقولات عن الحكم ألابن والوضع وسائر عوارض الجسم.

ثالثاً: القوة العقلية لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية حتى يكون فعلها إنما يستتم باستعمال تلك الآلة الجسدانية، لكن يجب أن لا تعقل ذاتها، وأن لا تعقل الآلة، وأن لا تعقل أنها عقلت، فإنه ليس بينها وبين ذاتها آلة، وليس بينها وبين آلتها آلة، ولا بينها وبين أنها عقلت آلة، لكنها تعقل ذاتها آلتها والتي تدعى آلتها وأنها عقلت فإذا تعقل بذاتها لا بالآلة.

رابعاً: النفس لو كانت جسماً فلا يخلو إما أن تكون حالة في البدن، أو خارجة عن البدن، فإن كانت خارجة عن البدن فكيف تؤثر وتتصرف في هذا الجسم، وكيف يكون قوام البدن بها؟... وإن كانت حالة في البدن فلا يخلو إما أن تكون حالة بجميع البدن، أو بعضها، فإن كانت حالة بجميع البدن فكان ينبغي إذا قطع منه طرف أن تنقص، أو تنزوي وتنتقل من عضو إلى عضو، فتارة تمتد بامتداد الأعضاء، وتارة تنقلص بذبول الأعضاء، وهذا كله محال... وإن كانت حالة في بعض البدن فذلك

١. لاحظ: أبو حامد الغزالي، رسالة معارج القدس، ص ٢٧-٣٣.

البعض منقسم، إما بالفعل، أو بالعرض، فينبغي أن تنقسم النفس إلى أن تنتهي بالأنقسام إلى أقل شيء وأحقه.

خامساً: نفسك منذ كنت لم تتبدل، ومعلوم أن البدن وصفات البدن كلها تتبدل.^١

سادساً: لو كانت النفس الإنسانية منطبعة في البدن، لكان ضعفها مع ضعف البدن، لكنها لا تضعف مع ضعف البدن، فثبت أنها غير منطبعة فيه.^٢

سابعاً: إذا كنت صحيحاً، مطرحاً عنك الآفات، مجنباً عنك صدمات الهوى وغيرها من الطوارق والآفات، فلا تتلامس أعضاؤك ولا تتماس أجزاءك، وكنت في هواء طلق «أي معتدل» ففي هذه الحالة أنت لا تغفل عن إيتيك وحقيقتك، بل وفي النوم أيضاً، فكل من له فطانة ولطف وكياسة يعلم أنه جوهر، وأنه مجرد عن المادة وعلاقتها، وأنه لا تعزب ذاته عن ذاته.

ومما تقدم يتبين لنا أن بعض هذه الأدلة التي ذكرها في باب إثبات تجرد النفس مذكورة في فلسفة الفارابي وابن سينا، خصوصاً الدليل الأخير، فإنه ورد مثله في فلسفة ابن سينا، في الوقت الذي يعجزهم عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتحيز، وليس بجسم ولا منطبع في جسم، ولا متصل بالبدن، ولا هو منفصل عنه.^٣

وقد انتهى الغزالي إلى عدم فناء النفس بالدليل العقلي، ولذا تجده في رسالته معراج القدس يقول: (إن النفس لا يتطرق إليها الفناء والعدم والفساد والهلاك، وذلك أن كل شيء من شأنه أن يفسد بسبب ما، ففيه قوة أن يفسد)،^٤ إلا أنه عندما حاول التشكيك في إثبات الفلاسفة لخلود النفس بالبرهان العقلي وحده، كما جاء في المسألة الثامنة عشرة في كتاب تهافت الفلاسفة ما هذا لفظه: (في تعجيزهم عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتحيز،

٣. المصدر السابق

١. المصدر السابق، ص ٣٤ ٢. المصدر السابق

٤. أبو حامد محمد الغزالي، رسالة معراج القدس، ص ١٢٠

وليس بجسم، ولا منطبع في جسم، ولا هو متصل بالبدن. ولا هو منفصل عنه، كما أن الله ليس خارج العالم، ولا داخل العالم).^١ قال: (فإذا انقطعت العلاقة، انعدمت النفس، ثم لا يعود وجودها إلا بإعادة الله سبحانه وتعالى، على سبيل البعث والنشور كما ورد به الشرع في المعاد).^٢ ويستدل على قوله هذا بقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾.^٣

ويظهر لنا جلياً مما تقدم من أدلة على إثبات جوهرية النفس واعتراضه على الفلاسفة بمعجزهم عن تقديم وإقامة البرهان العقلي على بقاء النفس وعدم فناها، أن المقصود بهذه النفس التي تفسد بفساد البدن عند الموت وقطع العلاقة بينهما، أنها غير النفس الجوهرية التي استدلت عليها بالأدلة السبعة التي مرّ ذكرها قبل قليل، وإنما يقصد بها النفس في مرتبة الحيوانية، أو بعبارة أخرى للنفس الحيوانية، ولكن يبقى شيء جدير بالذكر، وهو هل هذه المرتبة التي يعبر عنها بالنفس موجود مجرد أم جسماني؟ ولا يمكن أن نقول مجرد؛ إذ أنه قدم أدلة على عدم فناء الجوهر المجرد بفناء البدن، ولا يبقى إلا أن نقول إنها جسم أو جسماني، يفنى بفناء البدن المرتبط به، وقد ذكر شيئاً عنها عندما شرح الروح الحيواني، ولكنه عند بيان حقيقة النفس التي جعلها مورد الخطاب الإلهي بين أن حقيقة الإنسان نفسه وروحه، وهي جوهر مجرد باق من دون أن تفسد بفساد البدن، وفي الظاهر أنه يريد بها النفس المدركة الناطقة، وهي غير النفس الحيواني المنعدمة بالموت بحسب نظره هذا، نعم قد نقل عنه صدر المتألهين أنه يقول بتجرد القوة الخيالية التي هي أحد قوى النفس الحيوانية، وعندئذ فالمجرد لا يطرأ عليه المدم، فيتنافى ما قاله هنا مع ما نقل عنه.^٤

١. أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٢١.

٢. أبو حامد محمد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٢٧٦. ٣. القصص، ٨٨.

٤. لاحظ: صدر الدين الشيرازي، كتاب الأسفار، ج ٨، ص ٣٢٠.

٤. نظرية الغزالي في إمكان المعاد الجسماني

المتتبع لكتابات الغزالي في باب الأصول العقائدية، لم يجد الغزالي قد أعار لهذه المسألة العقائدية المهمة أهمية، كما كتب في باب المسائل الأخرى، بل أنه قد كرس جهده في بيان المسائل النفسية الروحية أكثر من غيرها؛ وذلك بناءً على ما انتهجه من منهج الذوق والتصوف. فقد ألف في هذا الباب كتباً ورسائل عديدة من حيث الكم والكيف، بينما اعتمد في إثبات هذه المسألة الأصولية (المعاد) على الشرع المقدس، بما جاء به من نصوص صريحة وواضحة لا تحتاج إلى تأويل وتبيين، وفي إمكانها ووقوعها اعتمد على القدرة الإلهية، ولا يرى حاجة للبحث فيها أكثر من ذلك، في حين يرى الآخرون أنها من أهم المسائل العقائدية، التي لم يكشف البحث والتحقيق لحد الآن أسرارها الخفية عن طريق البرهان العقلي، وما زالت مسائلها محل الكلام والتساؤل إلى عصر الغزالي وما بعده، ولأهميتها وتعقيدها أنزل الحق فيها ما يقارب ثلث التنزيل، وفي أكثره قرنها الحق تعالى بمسألة التوحيد؛ لارتباطها الوثيق بها، فما من آية نزلت في التوحيد إلا وختمت بالدعوة إلى الإيمان بالمعاد واليوم الآخر، بل لم تتعرض مسألة من مسائل الاعتقاد بهذا العدد من الإشكالات والتساؤلات كما تعرضت له مسألة المعاد وكيفيته، ولكن الغزالي لم يرَ ما نراه ويراه الآخرون، من عظم هذه المسألة وخطرها، بل كان يرى أن الإيمان بها لا يحتاج إلى دليل، بل الشرع كاف في إثباتها.

وقد وضع الفخر الرازي هذه الحقيقة بقوله: (... وإنما لم يشرحه في كتبه كثير شرح، لما قال أنه ظاهر لا يحتاج إلى زيادة بيان، نعم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعادين إلى أن معنى ذلك أن يخلق الله تعالى من الأجزاء المستفرقة لذلك البدن بدنًا، فيعيد إليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن، ولا يضرنا كونه غير البدن الأول، بحسب الشخص، ولا مستناع إعادة المعدوم بعينه، وما شهد النصوص من كون أهل الجنة جرداً مردأً، وكون ضرر الكافر مثل جبل أحد...)^١.

١. نقلًا عن: مسعود بن عمر بن عبد الله المعروف بسعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد ص ٩١.

وما دام البحث في بيان وجهة نظر الغزالي في هذه المسألة، فما علينا إلا أن ننقل بعض ما ذكره الغزالي في تحقيقها، فقد جاء في كتابه إحياء علوم الدين المجلد الأول، في الركن الرابع في السمعيات وتصديقه ما هذا نصه: (وقد ورد بهما «الحشر والنشر» وهو حق والتصديق بهما واجب: لأنه في العقل ممكن، ومعناه الإعادة بعد الإفناء، وذلك مقدور الله تعالى كالابتداء والإنشاء، قال الله تعالى: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۝ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾^١ فاستدل بالابتداء على الإعادة، وقال عز وجل: ﴿مَا خَلَقُكُمْ وَلَا بِفُتُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَجِدَةٍ﴾^٢، والإعادة ابتداء ثان، فهو ممكن كالابتداء الأول).^٣

أقول: إنه في بداية الأمر يبين أن إمكان المعاد كان ثابتاً من جهة مجيء الشرع به، ولزوم التصديق به، ثم أنه أردف كلامه بحكم العقل الدال على إمكانه؛ إذ لم يقدّم دليل عقلي على استحالة، وما كان أمره كهذا فهو ممكن. ثم أنه بعد ذلك يبين أن إمكان الإعادة مبني على أساس القدرة الإلهية، ثم أضاف بعد ذلك ويبين لنا كيفية الإعادة على أساس كيفية الابتداء، وعليه تكون الإعادة روحانية جسمانية، فيظهر لنا أنه من القائلين بالمعادين الروحاني والجسماني، ولذا نجده في كتاب آخر من كتبه يوضح هذه الحقيقة لنا حيث جاء فيه: (عود النفس إلى البدن بعد مفارقتها عنه يوم القيامة، أمر ممكن غير مستحيل، ولا ينبغي أن يتعجب منه، بل التعجب من تعلق النفس بالبدن في أول الأمر أظهر من تعجب عودها إليه بعد المفارقة، وتأثير النفس في البدن تأثير فعل وتسخير، ولا يبرهان على استحالة عود هذا وصيرورة هذا البدن مستعداً مرة أخرى لقبول تأثيره وتسخير).^٤

وأوضح منه هو ما جاء في كتاب إحياء علوم الدين المجلد الرابع، حيث جاء فيه

١. يس. ٧٨، ٧٩. ٢. لقمان. ٢٨.

٣. أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١، ص ١٥٠.

٤. أبو حامد الغزالي، مجموعة رسائل الغزالي (المضنون على غير أهله)، ص ١٠٧.

تحت عنوان صفة أرض المحشر وأهله: (ثم انظر كيف يساقون بعد البعث والنشور حفاة عراة غرلاً إلى أرض المحشر، أرض بيضاء قاع صص لا ترى فيها عوجاً ولا أمتاً، ولا ترى فيها روبة يختفي الإنسان وراءها، ولا هدة ينخفض عن الأعين فيها، بل هو صعيد واحد بسيط لا تفاوت فيه، يساقون إليه زمراً، فسبحان من جمع الخلائق على اختلاف أصنافهم من أقطار الأرض إذ ساقهم بالراجفة تتبعها الرادفة، والراجفة هي النفخة الأولى، والرادفة هي النفخة الثانية، وحقيق لتلك القلوب أن تكون يومئذ واجفة، وتلك الأبصار أن تكون خاشعة، قال رسول الله: «يحشر الناس يوم القيامة على أرض بيضاء عفراء كقرص النقي، ليس فيها معلم لأحد»، قال الراوي العفراء: بياض ليس بالناصع، والنقي: هو النقي عن القشر والنخالة، ومعلم: أي لا بناء يستر، ولا تفاوت يرد البصر،..... إلى أن قال: واشتبك الناس كالقراش المبيوث، وهم حفاة عراة مشاة، قال رسول الله: «يبعث الناس حفاة عراة، قد ألجمهم العرق، وبلغ شحوم الأذان»^١).

أقول: وهذا صريح بأن معاد الإنسان يكون بالروح والجسد كما كان يعيش بهما في عالم الدنيا؛ لما بينه من أوصافهم وأحوالهم في ذلك المشهد العظيم واليوم العصيب، فلا يمكن بعد ذلك أن يحمل ما جاء به الغزالي في هذا المقطع، أو غيره في كتبه الأخرى، وأن بالغ في تبين أنواع الثواب والعقاب بالنسبة للروح أنه يريد منها القول بالمعاد الروحاني.

ونحن لا نشك في ثبوته شرعاً، إلا أننا بحاجة إلى إثباته عقلاً، وهذا ما لم يحققه لنا أحد سوى ما جاء في كتابات الفيلسوف العارف صدر المتألهين عليه السلام، وسيأتي الكلام فيه في محله، ولترهل يمكننا الدفاع عنه أم لا؟ ولكننا هنا نسأل من الغزالي بمعنى أننا نسأل من كتبه المدونة في هذا الباب هل الإنسان فيه القابلة لأن يعاد روحاً

وجسماً أم لا، إذ أننا لا نشك في قدرة الفاعل الذي أخرجه من ظلمة العدم إلى نور الوجود؟ وإذا كانت فيه القابلية لكذا أمر، هل يمكننا أن نستدل عليها عقلاً، وكيف؟ وهذا ما تعجز عن إجابته كتب الغزالي، إذ أننا لم نجده يقدم لنا دليلاً عقلياً واحداً على إثبات هذه الحقيقة، غاية الأمر يكفي بثبوتها عن طريق الشرع الصادق الذي لا شك فيه.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يرد على تصوير الغزالي لطبيعة إعادة الروح إلى البدن، الذي قال فيه: فليكن من أي مادة كانت، إشكال التناسخ الباطل بالدليل العقلي، الموجب لتعلق نفسين ببدن واحد، نعم إن ثبوت هذا الإشكال متوقف على بطلان التناسخ الملكي في النشأة الأخرى، كما سيأتي بيان ماهية التناسخ، وعرض مختصر لأقسام التناسخ، وبيان ما هو باطل منها وما هو غير باطل بالأدلة العقلية الثابتة، وعندئذ يمكننا أن نشخص ما جاء به الغزالي من تصوير في كيفية إعادة البدن الإنساني في تلك النشأة. وهو قوله: (... إن الروح تعاد إلى بدن آخر غير الأول، ولا يشارك له في أي من الأجزاء... إلى أن قال: فإن قيل: هذا تناسخ، قلنا: سلطنا ولا مشاحة في الأسماء، والشرع جَوَّزَ هذا التناسخ ومنع غيره)،^١ هل هو باطل أم غير باطل؟

٥. في تعريف وأقسام التناسخ

التناسخ لغة

التناسخ في اللغة مأخوذ من النسخ بمعنى النقل،^٢ أو بمعنى إزالة الشيء بشيء يتعقبه، كنسخ الظل، والشيب الشباب.^٣
فالأصل اللغوي في التناسخ هو النقل والانتقال والتحول.

٢. أقرب الموارد، ج ٢، مادة نسخ

١. أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٧٨

٣. الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مادة نسخ

أقسام الانتقال:

١. الانتقال من النشأة الدنيوية إلى النشأة الآخروية، وهو الذي يصطلح بالعرف الشرعي بالمعاد.

٢. الانتقال من القوة إلى الفعل تدريجاً، ويتم ذلك عن طريق الحركة بحسب تعريف المدرسة المشائية، وبعض المدارس والمذاهب الفلسفية، أو كانتقال النفس في طبي مراتبها الكمالية في ظل الحركة الجوهرية.

٣. انتقال النفس الإنسانية بالموت من البدن الذي كانت متعلقة به إلى بدن آخر أعم من البدن الإنساني والحيواني والنباتي والجمادي في هذه النشأة الدنيوية، وبعبارة مختصرة هو عبارة عن انتقال النفس من بدن إلى آخر مطلقاً.

والتناسخ بالمعنى الخاص يصدق على القسم الثالث من أقسام الانتقال بحسب النظر العقلي والشرعي، وسيأتي إبطاله فيما بعد. أقسام التناسخ

١. التناسخ بالمعنى الأعم: ويقصد به مطلق الانتقال للنفس من البدن المتعلقة به فعلاً إلى بدن آخر غيره بالموت، وعندئذ يكون شاملاً للتناسخ الباطل وغير الباطل، باعتبار عمومية الانتقال للنفس من بدن إلى آخر، وعليه يكون التناسخ بهذا المعنى منشأ للخطأ والاشتباه في المسألة.

٢. التناسخ بالمعنى الأخص: وقد ذكر له أربعة أقسام:

١. انتقال النفس من البدن المادي المتعلقة به إلى بدن إنسان آخر في هذه النشأة الدنيوية، ويسمى هذا النوع من التناسخ بالنسخ.

٢. انتقال النفس من البدن الدنيوي المتعلقة به بالموت إلى بدن حيوان آخر، ويسمى مسخاً.

٣. انتقال النفس من البدن المادي المتعلقة به بالموت إلى بدن نباتي آخر، ويسمى رسخاً.

٤. انتقال النفس من البدن الدنيوي المتعلقة به بالموت إلى بدن جمادي آخر، ويسمى فسخاً.

ولا يخفى بطلان هذه الأقسام الأربعة، وسنأتي بمجموعة أدلة تؤكد هذه الحقيقة، ويمكن أن تقسم التناسخ بشكل آخر، ولكن لا يجب بطلانها جميعاً، بل قد يكون بعضها باطلاً والبعض الآخر جائزاً، وهي كما يلي:

١. التناسخ الملكي: وهو عبارة عن انتقال النفس بالموت من البدن العنصري الدنيوي إلى بدن عنصري دنيوي آخر مغاير للنفس وبدنها الأول، بحيث تصبح النفس بعد الانتقال إليه نفساً له، والبدن بدنأ لها.

٢. التناسخ المملوكوتي: وهو عبارة عن تعلق النفس ببدن أخروي غير مغاير لها بعد انقطاعها عن البدن الدنيوي بالموت، ويكون هذا البدن الأخروي من منشئاتها القائمة بها قيام الفعل بفاعله، وإن كان مغايراً لبدنها العنصري بوجه.

وسأأتي الكلام في تقديم الأدلة الدالة على بطلان القسم الأول، وهو التناسخ الملكي، الذي يعبر عنه بالتناسخ الانفصالي أيضاً، دون بطلان القسم الثاني، وهو التناسخ المملوكوتي، الذي يعبر عنه بالتناسخ الاتصالي؛ لأنه عبارة عن ظهور وانكشاف لملكات النفس التي أصبحت جزءاً منها، فبعد الموت ينكشف الباطن، فتظهر هذه الملكات على شكل صور مثالية مجردة جميلة كانت أو قبيحة، هذا في النشأة البرزخية، ثم تتجسم تلك الأعمال في النشأة الأخروية، وقد دلت الرواية والآيات على ذلك، فقد نقل عن الرسول الأكرم ﷺ جملة من الروايات تحكي حال الناس وتغير صورهم في اليوم الآخر، فمنها على صور القردة، ومنها على صور الخنازير، ومنها...^١ وقال الحق تعالى: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ۖ وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ﴾^٢ ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا﴾^٣.

ونقل عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «إن المؤمن إذا خرج من قبره، خرج منه مثال من قبره... إلى أن قال: فيقول المثال أنا السرور الذي كنت تدخله على إخوانك في الدنيا، خلقت منه لأبشرك وأونس وحشتك»،^٤ وغيرها.

١. لاحظ: الميرزا أحمد الاشتياني، لوامع العقائد، ج ٢، ص ٤٥؛ محمد إسماعيل، جامع

الشتات، ص ٨٨ ٢. النجم، ٤٠، ٣٩ ٣. النبأ، ١٨

٤. محمد مهدي التراقي، جامع الشتات، ج ٢، ص ١٧٥

٦. أدلة إبطال التناسخ^١

الدليل الأول

استلزم التناسخ الحركة الرجعية لقانون التكامل الحاكم على عالم الإمكان. لا شك ولا ريب في وجود الارتباط الوثيق بين الروح والبدن المادي العنصري في عالم الدنيا، الذي يعبر عنه بالألفة الطبيعية بينهما،^٢ أو بحسب التعبير الفلسفي أن الروح مجردة ذاتاً عن المادة لا فعلاً.

وبموجب قانون التكامل الحاكم على عالم الإمكان، فإن الروح والبدن يتحركان نحو تحقق التكامل، فإن الروح عند تعلقها بالجسم الجنيني تكون في مرحلة التحضير والاستعداد في حال كونها ضعيفة جداً، ومع التكامل التدريجي للروح منذ أوان الصغر إلى مرحلة الشيخوخة، فإننا نلتبس بالوجدان الحركة التكاملية التي تمر بها النفس الإنسانية في هذه المدة، وكيف أنها تتحول من العقل الهولاني إلى العقل بالملكة إلى العقل بالفعل إلى العقل المستفاد،^٣ بحسب اصطلاح الحكمة النظرية، وهنا نتساءل عن إمكان التناسخ الذي يوجب الحركة الرجعية من الكمال إلى النقص، ورجوع النفس من الوجدان للكمال إلى فقدان الكمال؟ وهل

١. راجع الكتب التالية، صدر المتألهين، الأسفار، ج ٩، ص ٢ وما بعدها؛ شيخ الصدوق، الاعتقادات في دين الإمامية، ص ٤٣؛ الشيخ المفيد، الاعتقادات، ص ٦٣؛ ابن ميثم البرحاني، قواعد العوام في علم الكلام، ص ١٥٣؛ العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق الزنجاني، ص ٢٠٢؛ وتحقيق الأملي لنفس المصدر، ص ٢٨٤؛ الشيخ السبحاني، العقيدة الإسلامية، ص ٢٣٤؛ الرجعة: تحقيق مركز الرسالة، ص ٩٩، ١٠٠؛ الحاج حسين الشاكري، مناظرات الإمام الصادق عليه السلام، ص ٣٤؛ القاضي الجرجاني، شرح المواقفه، ص ٢٠٣؛ من مناظرات شبكات الانترنت، تحقيق مركز المصطفى عليه السلام، ص ١٠، وغيرها.

٢. راجع: محمد باقر شريعتي سبزواري، كتاب معاد در نگاه عقل ودين، ويرايش دوم، ص ١٢٢.

٣. راجع: المحقق عبدالحادي السبزواري، شرح المنظومة، قسم الطبيعيات، مباحث النفس، ص ٣٠٦، ٣٠٧؛ العلامة محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة، المرحلة ١١، الفصل ٤،

ص ١٧٩؛ لنفس المؤلف، نهاية الحكمة، المرحلة ١١، الفصل ٥، ص ٢٤٧.

يمكن للنفس أن تفقد كمالاتها الذاتية التي أصبحت جزءاً منها أم لا؟ وهل هناك طريق لإمكان وجود الحركة الارتجاعية في النظام الطبيعي؟

هذه الأسئلة التي طرحناها والتي نحن في صدد البحث عن جوابها على أساس الدليل، فإثماً نطرحها باعتبار أن التناسخ الذي ذهب إليه أتباع التناسخية، هو حقيقة رجوع النفس بعد وصولها إلى مرتبة كمالية معينة في حال تعلقها بالبدن الأول إلى بدن جنين إنساني أو حيواني أو خلية نباتية، وجميع هذه دونها في الكمال، وهذا باطل؛ لأنه لا يخلو من صورتين:

الأولى: إما أن تتعلق النفس بهذه الأجنة الإنسانية أو الحيوانية، أو الخلية النباتية، وهي بمالها من الكمال المناسب لمقامها، وهذا غير ممكن عقلاً؛ لأن النفس مادامت في البدن تزداد في فعليتها شيئاً فشيئاً حتى تصير أقوى وجوداً وأشدّ تحصلاً، ومثل هذا لا يمكن أن يتعلق بالوجود الأدنى منه، الذي لا يحمل ذلك الكمال وتلك الفعلية، لعدم تحقق التعاضد والانسجام بينهما. وبطلان هذا الوجه ناتج من اجتماع الفعلية وعدم الفعلية، فالفعلية ناتجة من استكمال النفس وجامعتها لبعض الكمالات، وعدم فعليتها ناتج من تعلقها بالجنين الذي يجب أن تكون فيه مستجمعة لها بالقوة فحسب، فتكون الكمالات في محل واحد وزمان واحد، بالفعل وبالقوة معاً، وهذا محال؛ لأنه جمع بين الوجدان والفقدان.^١

الثانية: (أن تتعلق النفس بهذه الأجنة أو الخلية النباتية، ولكن بعد تنزلها عن فعليتها، وانسلاخها عن كمالاتها، وهذا النحو من التعلق، وإن كان يوجد بين البدن والنفس تعاضداً وانسجاماً، لكن ذلك الانسلاخ إما ناشئ من ذات وصميم النفس، وإما أن يكون حاصلًا بقهر من الله سبحانه. والأول لا يتصور؛ لأن الحركة الذاتية من الكمال إلى النقص غير معقولة، والثاني ينافي الحكمة الإلهية التي تقتضي بلوغ كل

١. لاحظ: جعفر السبحاني، كتاب الإلهيات، ج ٤، ص ٣٠٣: فقد قال فيه، إن ما ذكرناه كان تقريراً لما أفاده ملا صدرا في الأنصار، ج ٩، ص ١٦.

ممكّن إلى كماله الممكن).^١

فهذا وإن خصه القائلون بهذا النوع من التناسخ بالمتوسطين في الكمال والناقصين فيه، دون الكاملين في مجالي العلم والعمل، قال الشيخ السبحاني: (فهو على طرفي النقيض من المعاد في الصنفين الأولين، دون الصنف الثالث الذين لهم الحشر والانتقال إلى النشأة الأخرى دون التناسخ، نعم إن هذين الصنفين الأولين بعد انتهاء دورة التناسخ وزمنها ينتقلون إلى عالم النور، فيكون لهم من الحشر ما للكاملين من أفراد الإنسان).^٢

الدليل الثاني: عدم الموازنة بين الأموات والمواليد

قبل طرح هذا الدليل فمن الضروري أن نذكر نقطتين وهما:

الأولى: زيادة أفراد الناس

أقول: فقد ثبت بالتجربة الحسية والإحصاء أن أفراد البشر في بداية الخلقة لم يكونوا بهذا المقدار والعدد، وإنما أصبح بهذا العدد نتيجة التوليد المتوالي لأفراد البشر، وقد ثبت بالإحصاء أيضاً أن عدد الأموات يساوي ثلث المواليد، وعليه يكون ما يتولد من أفراد البشر بحسب الإحصاء أكثر بكثير من أفراد البشر الميتين، وهكذا يزداد عدد البشر يوماً بعد يوم.^٣

الثانية: الموت غير الطبيعي

وهذا على العكس من النقطة الأولى التي كانت تثبت أن عدد الأموات أقل بكثير من المواليد، ولكن هنا قد تكون الأموات أكثر بكثير من المواليد؛ وذلك عن طريق حصول بعض الكوارث والحوادث الطبيعية وغير الطبيعية التي تؤدي إلى قتل

١. راجع: جعفر السبحاني، كتاب الإلهيات، ج ٤، ص ٣٠٤.

٢. راجع: جعفر السبحاني، كتاب الإلهيات، ج ٤، ص ٣٠٤.

٣. راجع: محمد باقر سبزواري، كتاب معاد در نگاه عقل ودين، ص ١٢٤.

وموت الآلاف والملايين من الناس في ساعة واحدة كحصول الزلازل، أو الطوفان، أو الحرب النووية، أو أمراض الطاعون، وغيرها في حال يكون فيه مواليد تلك السنة أو الشهر أو اليوم لا يتعدى سدس الأموات الذين يموتون نتيجة تلك الحوادث والكوارث، وعليه فيجب أن تكون هناك أرواح كثيرة من الأموات محرومة من تعلقها بالبدن لمدة طويلة، أو ما يعبر عنها بتعطيل الأرواح، وهذا اللون من التعطيل لا يعتقد به حتى أتباع مذهب التناسخ، بل هو طبق عقيدتهم يكون محالاً، بناءً على أن أرواح الأموات يجب أن يساوي عدد المواليد، فحتى يولد فرد جديد يجب أن يموت فرد في مقابلة حتى تتعلق روح الميت بالجنين المتولد الجديد، وعليه يجب أن يكون عدد أفراد البشر أو أن الخلقة يساوي عدد أفراد البشر في آخر العالم؛ لأن الروح دائماً في حالة خلع ولبس، وهذا لا يؤيده الوجدان والواقع، بل هما على خلافه؛ لأنه بأقل تأمل ونظر يثبت للإنسان أن عدد أفراد البشر دائماً في زيادة مستمرة لم تكن موجودة سابقاً.^١

وقد يجيب التناسخي عن ذلك بإمكان خلق أرواح جديدة من قبل الله تعالى تتعلق بأبدان جديدة إلى جانب الأرواح السابقة التي مازالت في دور التناسخ بين التعلق وعدم التعلق.

والحق أن هذا القول هو فرار صريح من الإشكال، ولا يتناسب مع من يدعي العلم، وما هو إلا شكل من أشكال الجدل الأعمى، هو مخالفة صريحة لما ذهبوا إليه من القول بالتناسخ الدوري اللايقي عندهم، وإلا إذا سلم التناسخي بهذا القول فلماذا لا يسلم بالقدرة الإلهية على حفظ الأرواح في محل ووضعية خاصة من دون حلولها وتعلقها بأبدان جديدة في هذا العالم الدنيوي، كما يذهب إليه القائلون بالبرزخ الذي أخبر عنه الوحي الإلهي؟^٢ وعليه فلا موازنة بين عدد الأموات وعدد المواليد، في الحال الذي يذهب إليه أصحاب التناسخ بوجوب الموازنة بينهم.

الدليل الثالث: عدم الفائدة في التكرار

إنَّ أرواح الناس في حال تعلُّقها بالأبدان الجسمانية وتذوقها للحوادث الحلوة والمرّة، التي تتذوقها الروح الإنساني عن طريق البدن الذي تؤدي أعمالها من خلاله لأجل الاستكمال المطلوب لها، فإذا كان بمجرد مفارقتها للبدن الأول تتعلق ببدن آخر، وهكذا تستمر دائماً من أجل أن تتذوق تلك المتاعب والآلام واللذات، وقد تذوقتها من قبل، وهنا نتساءل عن فائدة هذا العود، وهل يتناسب مع الحكمة الإلهية التي اقتضت أن توصل كل شيء إلى كماله الذي خلق من أجله؟ ولا أرى أنه هناك عاقل يرى في ذلك التكرار المستمر فائدة معينة، بل قد يكون نقضاً للغرض والحكمة الإلهية من الخلقة، والحال أن الالتزام بالتناسخ هو لزوم القول بالتكرار غير المفيد، في حين أن هذا النوع من التكرار لا حاصل فيه، بل يعد من اللغو واللعب والعبث، وهو لا يتناسب مع الحكمة الإلهية، فهو باطل بالضرورة الدينية والعقلية.^١

الدليل الرابع: اجتماع نفسين في بدن واحد

وهذا الدليل مبني على أمرين:

الأمر الأول: إن كل جسم نباتاً كان، أو حيواناً، أو إنساناً، إذا بلغ من الكمال إلى درجة يصير فيها صالحاً لتعلق نفس به، وبعبارة أخرى: متى حصل في البدن مزاج صالح لقبول تعلق النفس المدبرة به، فبالضرورة تفاض عليه من الواهب من غير مهلة ولا تراخ، وذلك مقتضى الحكمة الإلهية التي شاءت إبلاغ كل ممكن إلى كماله الممكن.^٢

الأمر الثاني: إن القول بالتناسخ يستلزم تعلق النفس المستنسخة بالمفارقة للبدن، ببدن نوع من الأنواع من نبات، أو حيوان، أو إنسان، بحيث يتقوم ذلك البدن بالنفس المستنسخة المتعلقة به.^٣

١. لاحظ: محمد باقر سيزواري، معاد در نگاه عقل ودين، ص ١٢٥-١٢٧.

٢. جعفر السبحاني، الالهيات، ج ٤، ص ٣٠٦.

٣. المصدر السابق

ولازم تسليم هذين الأمرين، تعلق نفسيين ببدن واحد: أحدهما النفس المفاضة على البدن لأجل صلاحيته للإفاضة، وثانيتهما النفس المستنسخة المتعلقة بعدد المفارقة بمثل هذا البدن، فينتج أن التناسخ المبتنى على أحد هذين الأمرين لازم لاجتماع نفسيين، أو مانعية أحدهما من طروء الأخرى، وهو باطل.^١

ومن المعلوم بطلانه؛ وذلك لأن تشخص كل فرد من الأفراد بنفسه وروحه، وفرض نفسيين وروحين مساوق لفرض ذاتين ووجودين لوجود واحد وذات واحدة.^٢

والحق أن الوجدان يكذب تعلق نفسيين ببدن واحد، إذ لو كان كذلك لأدرك من خلال العلم الحضور بالذات للذات التي نعبر عنها بـ«أنا»، أو من خلال إدراك أفعال النفس المدبرة لتلك الأفعال، فلو كانت هناك ذاتان لحصل في يوم من الأيام التعارض بينهما من خلال تدبير البدن، والأقوى من ذلك كله علمنا الضروري أنه لا يوجد معها في هذا البدن نفس أخرى مدبرة ومتصرفة في أمره، وكذلك تعلم بالضرورة أنه ليس لها تدبير بيدن آخر، وعليه فلا نفس معها في البدن، ولا تعلق لها بيدن غير بدنها المتعلقة به، ودليل ذلك كله الوجدان والواقع. فقد قال صاحب كشف المراد في هذا الصدد ما هذا لفظه: (... إنّه لو تعلق نفس واحدة ببدين، لزم أن يكون معلوم أحدهما معلوماً للآخر وبالعكس، وكذا باقي الصفات النفسانية، وهو باطل بالضرورة).^٣

وقال التفتازاني: (إن كل نفس تعلم بالضرورة أن ليس معها في هذا البدن نفس أخرى تدبر أمره، وأن ليس لها تدبير وتصرف في بدن آخر، فالنفس مع البدن على التساوي، وليس لبدن واحد إلا نفس واحدة، ولا تعلق نفس واحدة إلا ببدن واحد).^٤

١. لاحظ: ملا صدرا، الاسفار، ج ٩، ص ١٠.

٢. جعفر السبحاني، كتاب الإلهيات، ج ٤، ص ٣٠٦.

٣. راجع: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ١١٣.

٤. سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٢، ص ٣٨.

الدليل الخامس: علاقة النفس بالبدن توجب التناسق بينهما قوة وفعلاً هناك بحث حول طبيعة وعلاقة النفس بالبدن، وقد ذكر في ذلك أن التركيب بينهما تركيب طبيعي اتحادي، لا تركيب انضمامي، وهما في بدايتهما متسمان بالقوة ثم يأخذان بالتكامل التدريجي بموجب قانون التكامل الطبيعي الحاكم على عالم الإمكان، ويخرجان من القوة إلى الفعل، أو من الضعف إلى الشدة مادامت النفس متعلقة بالبدن في هذه النشأة الأولى، ولها نوع استكمال آخر خارج هذه النشأة في عالم البرزخ كما ذهب إليه البعض.^١

وعليه فلو تعلق نفس بعد بلوغها مرتبة معينة من الكمال بحيث أصبحت فيها بالنسبة لهذه المجموعة من الكمالات بالفعل، بيد أن آخر عند كونه جنيناً أو غير ذلك، للزم أن أحدهما بالقوة وهو البدن والآخر بالفعل، وذلك ممتنع؛ لأن التركيب بينهما طبيعي اتحادي، وهذا النوع من التركيب يستحيل أن يتحقق بين أمرين، أحدهما بالفعل، والآخر بالقوة.^٢

وقد يعترض علينا بالشكل التالي: برهانكم هذا يتناسب مع الالتزام بأن النفس تتعلق دائماً بيدن هو أدون منها مرتبة كبدن الجنين، أو خلية النبات، ولكنه غير جارٍ فيما إذا كان البدن بفعلية متناسبة مع فعلية النفس.

ونجيب عن هذا الاعتراض بأن محور هذا البرهان هنا هو لزوم التناسق بين النفس والبدن من حيث القوة والفعل، وهذا الشرط مفقود في أكثر موارد التناسخ، كما لو تعلق بيدن الجنين الذي هو أدون منها مرتبة، وما ذكرناه في إبطال التناسخ النزولي كان محوره لزوم الحركة الرجعية في عالم الكون، وهو خلاف القانون الحاكم عليه، أو يستلزم النقص للحكمة الإلهية.

وعليه فإن الالتزام بالتناسخ يوجب القول بعدم التناسق بين النفس والبدن ولو

١. لاحظ: محمد المحمدي، كتاب المعاد، الفصل ٨، ص ٩٣.

٢. راجع: صدر المتألهين، الأسفار، ج ٤، ص ٢، ٣.

في موارد متعددة ومعينة، بل قد يكون ذلك في أكثر موارد خصوصاً بالنسبة للنفوس غير المستكملة كما يذهب إليه أتباع المذهب التناسخي، وهذا التنافي يبطله علاقتهما وتركيبهما معاً الذي يحكم بوجود التناسخ بينهما من حيث القوة والفعل.

في إبطال قول الغزالي بالتناسخ في عالم الآخرة

بالمقدار الذي مرّ نكتفي من ذكر براهين إبطال التناسخ بأقسامه المختلفة، ولكن يبقى شيء واحد وهو: هل التناسخ الذي تم إبطال أكثر أقسامه، يشمل تعلق النفس ببدن جديد مطلقاً سواء كان في هذه النشأة أو في النشأة الأخرى، أم أنه خاص برجوع النفس من فعليتها إلى عدم الفعلية مرة أخرى، وتعلقها بالبدن الجديد في هذه النشأة الأولى فقط؟ هذا هو محل الكلام الذي نحن في صدد إثباته إيجاباً أو سلباً، فقد ذهب الغزالي إلى عدم صدق التناسخ حقيقة على تعلق النفس بالبدن المماثل للبدن الدنيوي في عالم الآخرة، وإن سمي تناسخاً في لسان القوم؛ باعتبار أن الشرع أجاز ذلك، كما جاء في كلامه الآتي: (إن الروح يعاد إلى بدن آخر غير الأول، ولا يشارك له في شيء من الأجزاء... ثم قال: فإن قيل: هذا التناسخ، قلنا: سلمنا ولا مشاحة في الأسماء، والشرع جَوَّزَ هذا التناسخ ومنع غيره).^١

وفي موضع آخر من كتاباته قال: (... بأن هذا تناسخ، فلا مشاحة في الأسماء، فما ورد الشرع به يجب تصديقه، فليكن تناسخاً، نحن إنما ننكر التناسخ في هذا العالم، وأما البعث فلا ننكره سمي تناسخاً أو لم يسم تناسخاً).^٢

وهنا نسأل عن محذور التناسخ الباطل، هل هو من جهة الشرع، أم من جهة العقل؟ وهل أن الشرع يجيز ما حكم العقل في استحالاته أم لا؟ أو بعبارة أخرى هل أن محل بحث التناسخ شرعي أم عقلي؟ وإذا كان شرعياً فما هو المانع من تعلق

١. المصدر السابق، ج ٩، ص ٢٠٨؛ نقلاً عن تهافت الفلاسفة للغزالي.

٢. أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، كتاب ص ٢٤٣.

النفس المفارقة للبدن الأول بالموت - بعد تعبيرهم - بالجنين المتكون المستعد لقبول إفاضة النفس وتعلقها به حال وجودها؟ هذا ما سنجيب عنه أولاً بجواب الغزالي، ومن ثم بجواب الفلاسفة، وإليك بيانه:

قال الغزالي: (وقولكم: إن كل مزاج استعد لقبول نفس استحق حدوث نفس من المبادئ، رجوع إلى أن حدوث النفس بالطبع لا بالإرادة، وقد أبطلنا ذلك في مسألة حدوث العالم، كيف!! ولا يبعد على مساق مذهبكم أيضاً أن يقال إنما يستحق حدوث نفس إذا لم تكن، ثم نفس موجودة فتستأنف نفس، فيبقى أن يقال: فلم لم تتعلق بالأمزجة المستعدة في الأرحام قبل البعث والنشور، بل في عالمنا هذا؟ فيقال: لعل الأنفس المفارقة تستدعي نوعاً آخر من الاستعداد، ولا يتم سببها إلا في ذلك الوقت، ولا يبعد في أن يفارق الاستعداد المشروط للنفس الكاملة المفارقة الاستعداد المشروط للنفس الحادثة ابتداء التي لم تستعد كمالاً بتدبير البدن مدة، والله تعالى أعلم بتلك الشروط بأسبابها وأوقاتها حضورها، وقد ورد الشرع به، وهو ممكن فيجب التصديق به).^١

وفيه: أن الذي يدقق ويحقق في هذا الجواب يجد فيه الضعف واضحاً؛ لأنه لم يكن جواب على نحو القطع، بل هو جواب مبني على الاحتمال والظن والرجاء، كما هو ظاهر من قوله السابق: (لعل الأنفس المفارقة تستدعي نوعاً آخر من الاستعداد، وقوله: ولا يبعد في أن يفارق الاستعداد المشروط للنفس الكاملة الاستعداد المشروط للنفس الحادثة ابتداء)،^٢ وما نحن فيه يجب أن يكون الجواب عنه قطعياً سواء كان عن طريق الشرع أم العقل، وأما قوله: (وقد ورد الشرع فيه)،^٣ لم يثبت بالدليل القطعي الصريح، بل المقطوع به من الشرع خلافه تماماً؛ لأنه صريح في إثبات العينية والنفسية بين البدنين الدنيوي والأخروي من غير أن يقبل التأويل، لا المثلية

٢. لاحظ: المصدر السابق.

١. المصدر السابق، ص ٢٤٤، ٢٤٣.

٣. المصدر السابق.

ذهب الغزالي إليها، وإن كان ظاهر بعض الآيات الكريمة^١، والروايات الشريفة^٢. وهناك إشكال عقلي يرد عليه، كما بينه الفلاسفة والحكماء وسيأتي ذكره. وقد علق صدر المتألهين عليه بما يلي: (أقول: هذا الكلام مما تلقاه كثير من فضلاء الزمان بالقبول. ولعلمهم زعموا أن الإشكال المذكور في الحشر هو لزوم التناسخ بحسب المفهوم وإطلاقاً للفظ. أو توهموا أن محالية التناسخ من جهة الشرع. وإنما الإشكال لزوم مفسدة التناسخ بحسب العقل، وهو اجتماع نفسين على بدن واحد سواء سمي تناسخاً، أو حشراً)^٣.

وقال السبزواري في حاشية الأسفار ما هذا لفظه: (ليس التناسخ انتقال النفس بعد المفارقة عن البدن بالموت إلى البدن الحي، وإلاً اجتماع نفسين لبدن واحد، بل هو انتقال بعدها إلى المواد المستعدة المستدعية بلسان استعدادها لها إلى الأجنة التي في أرحام الأمهات الحيوانية الطالبة إياها، فكيف يجوز الشيخ انتقال النفس إلى الجسم الحي الفلكي الذي له نفس جزئية منطبعة ونفس كلية عقلية؟ حاشا عن ذلك، نعم مذهب بعض الحكماء أن نفوس الأفلاك تستكمل، وبعد قرون تلحق بعالم العقول، وتصلد النفوس المستكملة الأرضية إلى الأفلاك بدلاً عنها، ثم بعدما استكملت هناك والتحقت بعالم العقول صعدت طائفة أخرى من النفوس وهكذا. وهذا تناسخ)^٤.

وقد قال ملا صدرا في ما جاء به الشيخ الرئيس في باب تصحيح برزخ النفوس غير المستكملة، قال فيه: (و أما ما جوزه الشيخ، ونقله ممن يعتقد أنه من العلماء الذين لا يجازفون، فليس إلا كون بعض الأجرام السماوي موضوعاً لتخيل

١. يس. ٨١.

٢. الطبرسي، الاحتجاج، ج ٢، ص ٢٥٦؛ ومنها رواية حفص بن غياث

٣. كتاب الإسفار، ج ٩، ص ٢٠٨

٤. حاشية هادي السبزواري على كتاب الأسفار، ص ٢١٠

النفس،^١ وصرح بأن هذا التعلق ليس بأن يصير ذلك الجوهر النفساني المفارق عن البدن نفساً لذلك الجرم، وإلا لزم كون ذلك الجرم الفلكي ذا نفسين، وهذا أمر محال في نفسه... ثم قال: وإن التناسخية لم يجوزوا ذلك، فكيف جوز مثل الشيخ أمراً لم يجوزهُ أحد من العقلاء؟ وأما ما قررنا وألزمناه عليه، فذلك حديث آخر، وهو مسلك عميق ودقيق، ومنهج يمكن الذهول عنه لأكثر العقلاء.^٢

وقد برهن صدر المتألهين بطلان التناسخ على أساس منهجه الذي قرره في مسألة إثبات الحركة الجوهرية، ولذا قال إن مفسدة التناسخ ليست نائجة من اختلاف الاستعدادات، بل قد تؤكد لزومها، كما يظهر عند التأمل، فقال: (فإن الواقف بالقوانين العقلية يعلم أن المادة لا تنهياً ولا تستعد لفيضان صورة إلا عند تلبسه بصورة سابقة لها هي المعدة اللاحقة، وتلك الصورة السابقة أقرب الأشياء إلى الصورة اللاحقة، فالمادة المستعدة للنفس لا تستعدها إلا بعد استيفائها جميع المراتب الصورية التي تحتها بالقابلية والاستعداد، وهذا شيء مطابق للبرهان معتضد بالتجربة والوجدان؛ فعلى هذا كان تحقيق البعث والحشر للأبدان أصعب وأشكل؛ فباب الوصول إلى معرفة المعاد الجسماني مسدود إلا على من سلك منهجاً وذهب في طريقنا...)^٣

ويمكننا أن نعترض على موضوعية التناسخ عند الشيخ الرئيس أبي علي سينا بعد إبطاله للمعاد الجسماني بالدليل العقلي، كما هو مبهرن عليه في رسالته الاضحية في أمر المعاد،^٤ إذ أن مسألة التناسخ تجري فيما إذا كان هنا إمكان للقول

١. ومن جملة من تصدى الإبطال هذا الأمر الأميرزا مهدي الآشتياني، في تعليقه على شرح منظومة الحكمة للسيزواري، ص ٧٣١، ٧٣٠.

٢. صدر المتألهين، الاسفار، ج ٩، ص ٢١٠.

٣. المصدر السابق، ج ٩، ص ٢١٠، ٢١١.

٤. لاحظ مقدمة الدكتور سليمان دنيا على كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي، ص ٣٧؛ حيث قال

بالمعاد الجسماني، وإلا فعند القول بالمعاد الروحاني، تصبح المسألة سالبة بانتفاء الموضوع، فلا فائدة بعد، نعم يمكن أن تصبح موضوعية للبحث والنقاش، بناء على قبوله المعاد الجسماني الثابت بواسطة الشرع، كما هو مختاره في المسألة، وسيأتي الكلام عنها مفصلاً فيما بعد. ولذا عبر عنه ملا صدرا بقوله: (ما ذكره في استحالة التناسخ أيضاً ليس ببرهان محقق فإنه قال: لو عادت النفس جسداً واستعد للقبول لفاضت إليه نفس من واهب الصور؛ فإنّ المستعد يستحق بذاته قبول الصورة، فيؤدي إلى أن يفيض إليه نفس، ويتعلق به النفس المستنسخة، فيجتمع نفسان لبدن واحد، وهو محال).^١

وعليه فلا يمكننا أن نقبل كلام الغزالي في مسألة جواز التناسخ في عالم الآخرة، الذي هو بمعنى تعلق النفس للمفارقة للبدن الدنيوي الذي كان مطيتها في مرحلة التكامل التدريجي في عالم الدنيا، على أساس الدليل الشرعي الذي قال فيه؛ لأنه في الواقع لا دليل شرعي قطعي عندنا دال على إثبات المثلية بين البدنين الدنيوي والآخرى، بل صريح القرآن الكريم كان نصاً في المعاد الجسماني العيني للبدن الأول، كما هو نص في الكثير من آيات الذكر الحكيم،^٢ ولا دليل عقلي عنده في إثبات ذلك،^٣ بل إن ما استند عليه ما هي إلا جملة احتمالات قائمة على أساس عدم الاستبعاد في مثل هذه المسألة، وما هي إلا مجموعة ظنون لا غير، وأن الظن لا يفني عن الحق شيئاً، خصوصاً عند حضور الدليل اليقيني العقلي والشرعي على خلافها، فلا تبقى لها معها قيمة علمية يمكن أن يعتمد عليها في ذلك، نعم لو لم يكن

→ فيه: ٥... مساقاة المصادفة مخطوطاً صغيراً لابن سينا عنوانه رسالة اضحية في المعاد، فلما قرأته وجدته صريحا في إنكار البعث الجسماني، ووجدته يشتمل على نفس الدليل الذي حكاه الغزالي في التهافت على لسان الفلاسفة... ١. الاسفل، ج ٩، ص ٢٠٩.

٢. راجع: يس، ٦٥: القيامة، ٤: يس، ٥١: الإسراء، ٥١: النساء، ٥٦: فصلت، ٢١: النور، ٢٤: العاديات، ١٩: وغيرها.

٣. راجع: محمد الغزالي، كتاب تهافت الفلاسفة، ص ٢٤٣، وغيره من كتبه.

لدينا دليل عقلى ولا شرعى قطعى على الخلاف، لوجب الأخذ بما جاء به، ولكن مع تحقق المخالفة القطعية، فلا مجال لحجية الطرف المخالف بعد، ولعل قائل يقول: إن ما ذهب إليه ملا صدرا في برهنة استحالة التناسخ سواء كان في الدنيا أو الآخرة، يختلف عن طريقة برهنة المشهور من الفلاسفة في إثبات بطلان هذه المسألة؛ بناءً على أساس اختلاف المبنى، نقول: هذا صحيح، ولكنه انتهى إلى نفس اللازم الباطل الذي انتهى إليه المشهور، وهو وجوب تعلق نفسين ببدن واحد، أو تمنع أحدهما للآخر في التعلق بالبدن الجديد، سواء كان مثل البدن الأول أو ليس مثله، وسواء كان بدن إنسان، أو بدن نوع حيوان آخر غير الإنسان، وكيف كان فلا مجال لقبول ما جاء به الغزالي لأجل تصحيح المعاد الجسماني.

خلاصة الكلام

ومما تقدم يتضح لنا ما يلي:

أولاً: لم يكن للغزالي منهج علمي واحد في التحقيق، بل اعتمد في ذلك على مجموعة من الأساليب العلمية، فمثلاً: في الوقت الذي نجده دائماً ومعتزلاً على طريقة الفلاسفة في الاستدلال والتحقيق، نراه منتهجاً لنفس اللون من التفكير والأسلوب في تحقيق المسائل الفلسفية التي يراها مخالفة لظاهر الشريعة وليس من الدين.

ثانياً: وبناءً على ما تقدم ذكره في النقطة الأولى، يراه البعض أنه يعد مشكلة فكرية لدارسيه، من أجل تحديد هويته كباحث في المسائل المعرفية المختلفة.

ثالثاً: في الوقت الذي اعتمد في تحقيقاته على مجموعة من الأساليب، إلا أننا نجده يرجع من بين سائر هذه المناهج الثلاث المعروفة المنهج الفلسفي، والمنهج الكلامي، والمنهج الصوفي، والمنهج الصوفي بحيث يعتبره الطريق الوحيد الموصل إلى الحقيقة، كما جاء ذلك في قوله: (إنني علمت يقيناً أن الصوفية هم السابقون

لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وأن طريقتهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق، بل لو جمع عقل العقلاء، وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا من سيرتهم وأخلاقهم ويبدلوا بما هو خير منه، لم يجدوا سبيلاً...^١

رابعاً: وأما بالنسبة لرأيه في تحديد ماهية الإنسان، فإنه يراها أنها جوهر مجرد لا يفسد بفساد البدن، وأنها سوف ترتبط ببدن ما يوم القيامة، لكي تعاد معاداً جسمانياً روحانياً، ولا يرى في ذلك محذوراً؛ لأن الشرع جوز ذلك، فلا تناسخ في البين، وإن سمي تناسخاً، فلا مشاحة في الأسماء، ولكننا من خلال البحث بينا بطلان ما ذهب إليه، مع قولنا بأن المعاد جسماني وروحاني معاً كما مرّ بيانه في طيات البحث السابق. فتأمل.

خامساً: وأما بالنسبة لإمكان المعاد، فكما تقدم في النقطة السابقة، أنه اعتمد في إمكانه ووقوعه على الشرع ولم يبحنه كثيراً في كتبه، كما ذكر ذلك الفخر الرازي حيث قال: (... وإنما لم يشرحه في كتبه كثير شرح، لما قال أنه ظاهر لا يحتاج إلى زيادة بيان...)^٢

سادساً: بينا في المسألة الخامسة، أن التناسخ قد يأتي بمعنى الانتقال، وأن للانتقال أربع صور، وأن التناسخ بالمعنى الخاص يصدق على القسم الرابع منها، وهو انتقال النفس الإنسانية بالموت من البدن الذي كانت فيه إلى بدن ما أعم من البدن الإنساني، أو الحيواني، وكذلك بينا فيها أن التناسخ يقسم أيضاً إلى قسمين أحدهما محال، والآخر جائز، والأول هو التناسخ الملكي، والثاني هو التناسخ المملوكوتي، ثم ومن خلال البحث أتضح لنا أن ما ذهب إليه الغزالي في مسألة البدن الأخرى هو من نوع القسم الأول - الملكي - وهو من الأنواع الباطلة، وإن كان في

١. محمد الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ٥٠.

٢. نقلاً عن: مسعود بن عمر بن عبد الله المعروف بسعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، ص ٩١.

عالم الآخرة، وقلنا هناك إن مسألة بطلانه لا علاقة لها بمسألة الشرع؛ لأن العقل السليم يثبت بطلانها بالضرورة، وحاشا للشرع أن يجيز ما يراه العقل مستحيلًا.

سابعاً: في المسألة السابعة بينا ما يدل على بطلان التناسخ الملكي بجميع ألوانه وصوره، دون التناسخ الملكوتي، وقد ذكرنا فيها ما يقارب خمسة أدلة توجب في ثبوتها بطلان التناسخ الملكي سواء كان ظرفه عالم الدنيا، أو عالم الآخرة بلا فرق، كما مرّ توضيحه قبل ذلك مفصلاً. ومن خلال ذلك تم لنا بطلان ما ذهب إليه الغزالي في تصويره للمعاد الجسماني الأخرى.

المعاد الجسماني عند الخواجة نصير الدين الطوسي

١. المنهج العلمي للخواجة في التحقيق

المعاد كما بينا معناه اللغوي والاصطلاحي في الفصل الأول، حيث قلنا فيه: إنه يقصد به المصير والمرجع، ويطلق أحياناً على المعنى المصدري بمعنى العود والرجوع، ويطلق أيضاً على اسم زمان العود، فيكون اسم زمان، وكما يطلق على المكان، فيكون اسماً للمكان الذي يعاد فيه، والذي يهمننا في هذا البحث هو المعاد - بالضم - الذي يعني به نفس الشيء الذي يقع متعلقاً للرجوع، وبعبارة أخرى: ما له المعاد، ولكن قبل أن نذكر دليل الخواجة على إثباته، كان علينا أن نبين المنهج والأسلوب العلمي المتبع من قبله عند تحقيقه لهذه المسألة وغيرها من المسائل الكلامية الأخرى، باعتباره أول شخصية علمية دينية إمامية دمجت بين الأسلوب الكلامي والأسلوب الفلسفي، بعدما كان على طرفي النقيض كما يراه غيره من علماء الكلام الآخرين، بعدما تبين لنا سابقاً الفرق بين الأسلوب الكلامي والأسلوب الفلسفي، نحاول هنا أن نبين المنهج العلمي والتحقيقي عند الخواجة

نصير الدين الطوسي^١.

لقد عُرِفَ الخواجة نصير الدين الطوسي بين الناس، بأنه رجل كلام وفلسفة وسياسة وفقه وفلك ونجوم و... ويعد في منهجه الفلسفي تابعاً للفلسفة المشائية، وكثيراً ما يوافق رأيه فيها لرأي الشيخ الرئيس ابن سينا، وذلك ظاهر من شرحه الواسع لكتب الشيخ الرئيس، إلا أنه لم يكن دائماً تابعاً في أبحاثه العقلية الكلامية لآراء الشيخ الرئيس، وهذا ظاهر أيضاً من خلال أبحاثه فيها، خصوصاً وأنتا نجده ناقداً ومخالفاً لبعض آراء الشيخ المذكور، ومتابعاً لآراء المتكلمين، وله في المجالين الفلسفي والكلامي أبحاث قيمة تستحق التقدير والاحترام، وله أيضاً كتابات في الفلك والأخلاق والعرفان.^٢

ونحن من خلال مطالعتنا لكتبه الماثورة عنه، وجدناه يتبع كلا الأسلوبين؛ الفلسفي القائم على أساس البرهان والقياس العقلي، والكلامي القائم على أساس النقل والبرهان الجدلي في أغلب الأحيان، ولكن وجدناه في أغلب المسائل الكلامية مرجحاً للأسلوب الكلامي على الأسلوب الفلسفي المحض؛ لأنه يراه أقرب إلى تصديق الشريعة له في ظاهرها، وأحياناً نجده في البعض الآخر يقف موقف المتحير المتردد من دون أن يجزم أو يقطع بأحدهما، كما هو ظاهر في بحثه لمسألة جواز إعادة المعدوم وعدمها؛ لأنه يرى في متابعة المتكلمين مخالفة صريحة لحكم العقل في ذلك، وعليه لا يمكننا أن نعهده تابعاً لمنهج خاص منهما؛ لأنه قد استفاد من كلا الأسلوبين في الأبحاث الفلسفية والكلامية.

١. يعتبر الخواجة واحداً من الرجال الستة المعروفين باسم الطوسي وهم: أبو جعفر الطوسي شيخ الطائفة الإمامية، والشاعر الإيراني الكبير، ومحمد أبو حامد الغزالي الطوسي، وأحمد الغزالي الطوسي والخواجة نظام الملك الطوسي، وأخيراً هو الخواجة نصير الدين الطوسي.
٢. لاحظ: خواجه نصير الدين الطوسي. بقاء روح پس از مرگ، ترجمة د. زين الدين كيانى نژاد، ص ١٧.

٢. في طبيعة البحث الكلامي في مسألة المعاد

لقد اعتاد المتكلمون عند البحث عن المعاد الجسماني أن يجعلوا هذا البحث متوقفاً على إثبات إمكان عدة مسائل معينة، فإن ثبت عندهم إمكانها ثبت المطلوب وإلّا لم يثبت ذلك، ولم يخالف في ذلك متكلمنا الخواجة مشهور المتكلمين، وإن كان هو في الواقع لم يكن متكلماً محضاً، بل كان متكلماً من جهة، وفيلسوفاً من جهة أخرى، باعتبار أنه أول متكلم إمامي قد دمج بين الفلسفة والكلام، حتى عرف أنه فيلسوف متكلم ومتكلم فيلسوف، وسيوضح لنا ذلك من خلال الأبحاث القادمة في هذا الباب، ومن جملة هذه المسائل التي سيأتي الكلام عنها مفصلاً في الأبحاث القادمة، هي المسألة الأولى: إمكان العالم الأنسوي، والثانية: ماهية وطبيعة الإنسان المكلف، والثالثة: انعدام العالم النديوي وعدمه وجواز إعادة المعدوم، الرابعة: كيفية المعاد في اليوم الآخر، والخامسة: جواب الشبهات، وهناك جملة من المسائل تتعلق بما يكون بعد الحشر والحساب تركنا ذكرها لآخر وجهها عن محل بحثنا.

٣. نظر الخواجة في إمكان المعاد الأخروي

يعتبر كتاب تجريد الاعتقاد من أهم الكتب الكلامية للخواجة نصير الدين الطوسي في باب الاعتقادات عند الإمامية، فقد نال رضا واهتمام العلماء بشرح مطالبه القيمة المختصرة، وإن كان في الواقع لا يختلف بحثه الكلامي في هذه المسائل عما هو عليه في كتبه الأخرى، فعند مطالعة كتبه الكلامية نجده يؤكد على مسألة واحدة في باب إمكان المعاد، وهي تعليق إمكان العالم الآخر على إمكان عالم الدنيا، على أساس جريان قاعدة عقلية فلسفية عمل بها الفلاسفة والحكماء والمتكلمون في سريان أحكام أحد المتماثلين إلى الآخر؛ وذلك نتيجة لمنطوقها القائل: (حكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحد)^١، وقد اعتبر الخواجة عالم الآخرة مثل عالم

١. فخر الدين محمد بن عمر الرازي، المحصول، ج ٤، ص ٢٤٤؛ ضياء الدين العراقي، نهاية

الأفكار، ج ١، ص ١٧٤؛ الميزان في تفسير القرآن، ج ٨، ص ١٦٠

الدنيا، وقد تم وقوع الأخير «الدنيا» فضلاً عن إمكانه، والأول «الآخرة» مثله، وعليه يكون حكمهما واحداً في الإمكان والامتناع والوجوب، وبما أن عالم الدنيا ممكن بالإمكان الخاص، فعالم الآخرة كذلك لقاعدة حكم الأمثال التي ذكرنا نصفها قبل قليل، هذا من جهة العقل، وقد يناقش فيه من جهة أن هذا يثبت الإمكان الذاتي لا الإمكان الوقوعي، وأما من جهة النقل، فقد قال: (لأن السمع دل على إمكان المماثل)،^١ والشارح - العلامة الحلي - حمل كلامه على إرادة قوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾^٢

وصحيح أن البحث في المعاد الجسماني، أي في كيفية المعاد في القيامة الكبرى، ولكن ما لم يثبت في المرحلة الأولى مكان وزمان العود لا تصل النوبة إلى البحث عن كيفية المعاد في ذلك المكان والزمان، وأن ثبوت يوم المعاد يتوقف على إمكان وجود عالم آخر يعاد فيه الناس جميعاً، وعلى عدم إمكان ذلك؛ وكيفية هذا المعاد تتعلق بطبيعة ذلك العالم الذي يكون محلاً للحشر والنشر؛ ولذا جعل الخواجة وغيره من الباحثين في هذا الباب من العقائد هذه المسألة قبل بقية المسائل الأخرى المرتبطة في هذا البحث، ولا يمكننا غض النظر عنه ما دامت له هذه الأهمية على باقي المسائل الأخرى.

وقد أثبت الخواجة نصير الطوسي إمكان هذا العالم بطريقتين:

أحدهما: الطريق العقلي، وذلك من جريان قاعدة حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد، كما مر ذكره آنفاً.

الآخر: عن طريق النقل، وقد ذكر له الآية الشريفة من سورة «يس» التي مر ذكر نصفها قبل قليل في بداية هذه المسألة.

ويمكن أن يناقش في كلا الدليلين من عدة جهات ومنها:

١. تحقيق السبحاني، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد العلامة الحلي، قسم الإلهيات، ص ٢٤٣

أولاً: نحن لا ننكر ثبوت هذه القاعدة العقلية وصدقها عند توفر موضوعها في جريان حكمها وتطبيقها عليه، هذا من الجهة النظرية، إلا أنه قد يحصل الخطأ في تطبيقها وتشخيص مصاديقها، إذ أنه لا بد أن تتوفر في المثليين جميع الخصائص التي يتوقف عليها صدق عنوان المثليين، ولا يكفي في صدق العنوان أن تتوفر في أحدهما بعض الخصائص دون الآخر، وإذا لم يصدق العنوان عليهما فلا تجرى القاعدة المذكورة لانتفاء موضوعها في المقام، وهذا لا يعني أنه عندما لا نستطيع إثبات إمكان العالم الآخر بهذا الطريق أنه انتهت الطرق والوسائل الأخرى لإثبات هذا الأمر؛ لأن إمكان العالم الأخرى لا يتوقف على أن يكون هو مثل هذا العالم الدنيوي بتمام خصائصه وصفاته، وإلا لم يكن عالم أخرى، بل هو عالم دنيوي ثانٍ، وهذا خلاف ما هو ثابت بالشرع المتواتر في بيان خصائص وصفات ذلك العالم الأخرى، فقد نصت عليه النصوص الشرعية بما لا يحتمل التأويل والتصريف فيه، فضلاً عن وجوب وجوده، بل أن ذلك ثابت بالدليل العقلي أيضاً.

ثانياً: لو سلمنا بكفاية التشابه والتماثل بين الأمرين ولو في بعض الجهات والصفات لجريان هذه القاعدة فيهما، للزم من ذلك بعض اللوازم الباطلة، ومنها على سبيل المثال: جريان أحكام النار على الماء؛ لأنهما متمثلان بالجسمية وهو باطل، وأما دعوى التخصيص في هذه القاعدة في هذا المورد -عالم الدنيا وعالم الآخرة- نقول لك: إن القواعد العقلية لا تخصص، ولو خصصت لبطلت، ولا يصح بعد ذلك تسميتها بالقواعد العقلية.

ثالثاً: وأما استدلاله بالآية الشريفة في إثبات المطلوب غير صحيح؛ لأن الاستدلال بهذه الآية الشريفة مبني على أساس عود الضمير في كلمة «مثلهم» على السموات والأرض، في حين أن الضمير يعود على المنكرين للمعاد الجسماني، كما هو ظاهر من سياق الآيات التي قبلها، وكما ذهب إلى ذلك أغلب المفسرين لها؛ لمقتضى الحال ومطابقة الجواب للسؤال في المقام؛ لأن المنكر جاء

برفات عظام الإنسان فسحقها وفتتها أمام الرسول الأكرم ﷺ قائلاً له: من يحيي العظام وهي رميم؟ فأناه بالجواب الإلهي عن ذلك: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ. قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۝ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ۝ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِّنْهُ تُوقَدُونَ ۝ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾^١ فالآية في سياق بيان القدرة الإلهية. وكون المعاد الذي لا بد منه جسمانياً، لعلمه بكل شيء وقدرته المطلقة، وعليه تكون هذه الآية الكريمة من أدلة إمكان معاد الإنسان لا من أدلة إمكان خلق عالم آخر جديد مثل هذا العالم بتمامه.

رابعاً: حتى لو سلمنا بعود الضمير على السموات والأرض، فقد تكون إرادة المولى القدير متعلق بإظهار صفة وطبيعة المعادين في اليوم الآخر، بكونه معاداً جسمانياً كما هم عليه في عالم الدنيا، فالمماثلة تكون متعلقة بهذه الجهة والحكم، لا في صدد جريان جميع الأحكام والصفات.

خامساً: لو سلمنا أنه لم تكن هناك ثمة مخالفة صريحة للنصوص الشرعية، ولكن يبقى شيء، وهو أن المولى قد يكون مريداً من ذكر خلق السموات والأرض توجيه المعارض إلى مسألة عمومية وإطلاقية قدرته سبحانه وتعالى كما أشار إلى ذلك في قوله تعالى: ﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^٢، وأنه سبحانه وتعالى عالم الغيب والشهادة لا يعزب عنه مثقال ذرة لا في السموات ولا في الأرض، كما أشار إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِندَنَا كِتَابٌ حَفِظٌ﴾^٣ وقوله: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَسَلِيمٌ غَلِيبٌ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾^٤ وغيرها من

النصوص الشريفة في إثبات وتبيين هذا الأمر، خصوصاً أن الضمير في الآية الشريفة يعود على المنكرين كما هو مختارنا ومختار الأكثر من المفسرين.

دفاع عن الخواجة

نعم بقي شيء وهو: فيما إذا كان قصده من السمع غير ما ذكره الشارح العلامة الحسن بن يوسف بن علي الحلبي لكلامه من الآية الشريفة التي مر ذكرها في بداية الكلام، التي جعل الضمير فيها عائداً على السموات والأرض، بل نقول إنه أراد بالسمع هو إجماع أصحاب الديانات الأربع تبعاً لأنبيائهم ﷺ، والآيات الناطقة بالدار الآخرة واليوم الآخر وما فيهما من جنة ونار. والنصوص الروائية التي هي نظير هذه الآيات، ومن دون أن نخصص ونقيد كلامه بخصوص ما جاء في هذه الآية الشريفة كما فعل الشارح، لمجرد قوله: (والسمع دل على إمكان المماثل)،^١ يعود الضمير فيها إلى السموات والأرض ليلم المطلوب له، فإننا لا يمكننا أن ننكر ذلك البتة، فلا شبهة في دلالة ذلك على كون العالم الأخروي ممكناً، بل هي صريحة في إثبات وجوبه ووقوعه لمقتضى حكمته وعدله، وله أحكامه وخصوصياته الخاصة به حتى لا يكون عالماً دنيوياً آخر، بل هو عالم مستقل عن عالم الدنيا في أحكامه وماهيته وطبيعته، فهذا عالم فناء وذلك عالم البقاء والحيوان لقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾،^٢ ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَوةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوَ وَلَعِبٌ ۚ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهيَ الْحَيَوةُ لَئِنْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾،^٣ يوم تبدل السموات غير السموات والأرض غير الأرض وترى الجبال فيه تمر من السحاب.

٤. في ماهية الإنسان

تعتبر هذه المسألة من أهم المسائل التي يتوقف عليها إثبات المعاد في اليوم الآخر، ليحكم عليه بالعود، وقد اختلف الناس في حقيقة الإنسان التي يحكي عنها «أنا»

١. العلامة الحلبي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق السبحاني، قسم الإلهيات، ص ٢٤٣.

٢. العنكبوت، ٦٤.

٣. الرحمن، ٢٧، ٢٦.

والتي تقع مورد الخطاب الإلهي بالأوامر والنواهي - التكاليف الإلهية - فمنهم من ذهب إلى أنها جوهر جسماني، ومنهم من ذهب إلى أنها جوهر مجرد عن الجسمانية، ومنهم من ذهب إلى أنها عرض، وفيما يلي ذكر هذه الأقوال:

أولاً: جوهر جسماني

أ) أكثر المتكلمين إن لم نقل جميعهم^١ قالوا: هو الأجزاء الأصلية الداخلة في تركيب الإنسان، لا تزداد بالنمو ولا تنقص بالذبول، وإنما تقع الزيادة والنقصان في الأجزاء المضافة إليها. وقد اختار الخواجة نصير الدين الطوسي هذا القول، حيث جاء في كلامه قوله: (وعند الموت تدمر إن قلنا بجواز إعادة المعدوم، ثم يوجدها الله وقت الإعادة، وتفرق وقت الموت إن قلنا بامتناعه، ثم يوجدها الله تاليفاً آخر وقت الإعادة؛ لأننا لا ندرك الجزئيات والأمور الجسمانية، والمجرد لم يثبت برهان عليه، والجسمية بينا بطلانها فلم يبق سوى ما ذكرنا).^٢

ويمكن أن يعترض عليه بما يلي:

إنه لا دليل عليه عقلاً ولا نقلاً؛ فأما الرواية المروية عن النبي ﷺ والإمام الصادق ﷺ لم تصلح لإثبات المطلوب،^٣ وسيأتي الكلام عن ذلك مفصلاً فيما بعد، في جواب شبهة الآكل والمأكول، وكذلك في مسأله بيان كيفية المعاد في اليوم الآخر، فلنؤجل البحث والتحقيق فيهما إلى هناك.

ب) أكثر المعتزلة^٤ قالوا: إن الإنسان هو الهيكل المشاهد المحسوس، ودليلهم

١. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق الشيخ السبحاني، قسم الإلهيات، ص ٢٥٨.

٢. المحقق الطوسي والعلامة الحلبي، كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد تحقيق وتعليق الشيخ حسن مكِّي، ص ٣٢٧.

٣. راجع: مسند أحمد بن حنبل، ج ٢، ص ٤٢٨؛ محسن الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج ١، ص ١٤٤٤؛ محمد بن عمر الزمخشري، الفائق في غريب الحديث، ج ٢، ص ٣٣٦؛ إسماعيل الدمشقي، تفسير ابن كثير، ج ٣، ص ٥٥٦؛ وغيرها.

٤. بحار الأنوار، ج ٥٨، ص ١٨٦ الشيخ عبدالله نعمه، هشام بن الحكم، ص ١٨٥؛ نقلاً عن مقالات المسلمين، ص ٣٢٩؛ أبو الهذيل، كتاب الفصل، ج ٥، ص ٤١؛ وعن كشف الغطاء، ص ١٧٩.

عليه هو: أن العقلاء إذا أشاروا إلى المخاطبة أو الإخبار عن أنفسهم فإنهم يشيرون إليه. وفيه: إن الدليل غير تام؛ إذ أن المشار إليه يجب أن يكون واحداً وثابتاً في جميع الحالات، لا أنه متبدل ومتغير في الحالات اللاحقة، كما عليه بدن الإنسان المعبر عنه بالهيكل الحسي المشهود، وعليه فلا بد أن يكون المخبر عنه هو شيء غير الهيكل المحسوس المشاهد.

ويمكننا أن نصوغه على أساس القياس المنطقي بالشكل التالي:

المقدمة الأولى: الهيكل المحسوس متبدل.

المقدمة الثانية: كل متبدل لا يمكن أن يشار إليه.

النتيجة: أن الهيكل المحسوس لا يمكن أن يشار إليه.

(ج) قول النظام: وقد أشتهر عنه أنه يقول فيه: (وهو جسم لطيف داخل في البدن، سار في أعضائه، وإذا قطع منه عضو تقلص ما فيه إلى باقي ذلك الجسم اللطيف، وإذا قطع بحيث انقطع الجسم مات الإنسان).^١

وفيه: أن الجسم في تبدل وتغير دائم، فلا توجد جهة واحدة فيه ما دام هو موضوعاً للتغير والتبدل، فلا يصلح أن يكون مورداً للخطاب الإلهي في التكليف، ونحن نحتاج إلى جهة واحدة مدركة عالمية لتلك الخطابات الإلهية، وليس للجسم هذه الخصوصيات والصفات، بل عالم المادة دائم الفيضوية، والخطاب للحاضر العالم المدرك، فضلاً عن وجود لوازم باطلة أخرى.

(د) قول ابن الراوندي: وقد نقل عنه الكثير: (أنه هو الجزء الذي لا يتجزأ في القلب).^٢

١. الشيخ عبدالله نعمة، هشام ابن الحكم، ص ١٨٥؛ وقد نقل عنه خلاف هذا، كما جاء في كتاب مقالات الإسلاميين، الشيخ أبو الحسن الأشعري، ص ٣٣١، وكذا في الملل والنحل، الشهرستاني، ص ٣٨؛ البغدادي في كتاب الفرق بين الفرق، ص ١٧؛ ولكن هذا خلاف المشهور عنه كما ذكرنا في المتن.

٢. كما نقل عنه في كتاب مقالات الإسلاميين، ص ٣٣١، ٣٣٢؛ الشيخ المفيد، أوائل المقالات، ص ١٨٣؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج ٥٨، ص ٨٧.

وفيه: أنه لا دليل على ذلك، بل الدليل على عكسه، مع أن العلم الحديث أبطل ذلك باكتشافاته الحديثة، حيث أثبت بالتجربة العلمية العملية التي أجريت من قبل خبراء علم الأحياء من أنه لا يوجد عندنا شيء اسمه جزء لا يتجزأ كما كان سائداً قبل ذلك، ما لم يكن مجرداً.

هـ) قول بعض الأطباء: وقد نقل عنهم أنهم يقولون: (أنه هو الدم؛ لفوات الحياة بفواته)^١، وبعضهم ذهب إلى القول بأنه: (عبارة عن جوهر مركب من بخارية الأخلاط ولطيفها، مسكنه الأعضاء الرئيسة التي هي: العقل والدماغ والكبد، ومنها تسري إلى الأعضاء المرؤوسة في العروق والأعصاب)^٢.

وفيه: أنه مبني على إنكار جوهرية النفس عند الإنسان، فيرد عليه ما يرد على سابقة، فضلاً عن وجود الدليل العقلي والنقلي على عكسه، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى يعد الالتزام به إنكاراً صريحاً للمعاد الأخروي، وهو خلاف الضرورة العقلية والشرعية.

ثانياً: جوهر مجرد غير جسماني^٣

وقد قال به جمهور الحكماء والفلاسفة وجمع من محققي المتكلمين كالشيخ المفيد وبني نوبخت من الإمامية، والغزالي من أهل السنة.

ثالثاً: عرض وليست بجوهر جسماني أو غير جسماني^٤

أ) بعضهم قالوا: هو المزاج المعتدل الإنساني

ب) بعضهم قالوا: هو تخاطيط الأعضاء وتشكيل الإنسان الذي لا يتغير من أول العمر إلى آخره.

١. بحار الأنوار، ج ٥٨، ص ٩٣.

٢. الشيخ عبدالله نعمة، هشام ابن الحكم، ص ١٨٦؛ نقلاً عن: الشيخ المفيد، كتاب أوائل

المقالات، ص ٩٠؛ الشيخ المفيد، كشف الغطاء، ص ٨٩؛ وعما في بحار الأنوار، ج ٥٨، ص ٨٧.

٣. صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد، المقالة الثانية، ص ٤٦٥؛ الشيخ المفيد، أوائل

المقالات، ص ٨٩، ٩٠؛ الشيخ المفيد، الاقتصاد، ص ٩٦؛ وغيرها، لما من كتاب ذكر الأقوال

في هذه المسألة إلا وذكر هذا الأمر.

٤. لاحظ: بحار الأنوار، ج ٥٨، ص ٨٧.

(ج) بعضهم قالوا: هو العرض المسمى بالحياة.^١

هذا ما جاء في بيان ماهية الإنسان التي تقع مورد التكليف والخطاب الإلهي، ولا يخفى بطلان الكثير منها، ولكن مختارنا منها هو ما ذهب إليه جمهور الحكماء والشيخ المفيد وبنو نوبخت وحجة الإسلام الغزالي؛ لأنه هو الموافق للبرهان العقلي والشرع المقدس، فإن الخواجة نصير الدين الطوسي مع أنه يذهب إلى القول بتجرد النفس الإنسانية، ولكن في هذا البحث لم يجعلها مورداً للخطاب الإلهي، بل جعل النفس المجردة والأجزاء الأصلية في جسم الإنسان معاً مورداً لذلك، ويرى أن الأجزاء الأصلية باقية معه من أول العمر إلى آخره من دون أن تتبدل وتتغير زيادة أو نقصاناً، ومنها يعاد جسم الإنسان في اليوم الآخر، وهي محفوظة في التراب ويعلمها الله، وأينما تكون يأتي بها الله، أو أنها تعدم وتعاد في ذلك اليوم، كما وضع ذلك بقوله: إن قلنا بجواز إعادة المعدوم، وفيما يلي بيان هذه المسألة:

٥. في انعدام العالم وجواز إعادة المعدوم

تعتمد هذه المسألة واحدة من أكثر المسائل التي حصل فيها الاختلاف بين المتكلمين والفلاسفة؛ إذ أن الفلاسفة يعدون استحالة إعادة المعدوم من البدييات العقلية، بينما يرى المتكلمون أن الدليل دل على إمكانها، بل على وقوعها؛ باعتبار أن المعاد مثل المبتدأ، وقد دل الدليل على إمكان وقوع المبتدأ مثله، وقد سبق وأن ناقشنا هذا الكلام في بداية هذا الفصل فراجع، ومن جهة أخرى تعتبر من أكثر المسائل التي نالت البحث والتحقيق من قبل المتكلمين القدماء؛ ظناً منهم أن المعاد الجسماني متوقف على جوازها، فيفسرون الآيات الواردة في الفناء والهلاك بالانعدام المحض للأشياء، ثم يقولون بإمكان إعادته بعد عدمه حتى لا يخالفون الشرع والعقل القائلين بوجوب المعاد في اليوم الآخر، في حين أن الفلاسفة يعتبرون هذه المسألة غريبة عن مسألة المعاد، وأن الممكن بعد وجوده يستحيل عليه العدم أبداً، ولذا

يقولون فيه أنه واجب الوجود بالغير. مع تسليمهم بأن ذاته قبل وبعد الوجود تبقى فقيرة ومحتاجة للغير، ولا يمكن أن تصبح في يوم من الأيام غنية وواجبة بالذات، وأما المعدوم المطلق، لا يمكن أن يوجد أبداً، لأن ذاته تقتضي العدم، فاستحالة ضرورة الوجود ثابتة له بالذات، فلا تصل التوبة إلى البحث عن إمكان وجوده وعدمه، ولا الممكن الموجود، هل يمكن أن يعدم أو لا يمكن ذلك؟ حتى نحتاج إلى البحث عن إمكان إعادته أو عدمه، فمسألة توقف إمكان المعاد على جواز إعادة المعدوم في نظر الفيلسوف سالبة بانتفاء الموضوع، أي أنه لا موضوع جامع للمساكين، ولذا عدها - استحالة إعادة المعدوم - البعض من الفلاسفة من الضروريات العقلية،^١ وما ذكر فيها من أدلة فهي من باب المنبهات لا من باب الأدلة العقلية عليها،^٢ فتأمل!

ولكن كيفما كان مادام البعض من المتكلمين يرونها ممكنة، وعمدة أدلتهم على إثبات ذلك، ما سنذكر بعضه إليك وهو:

أقول: وقد استدل بعض المتكلمين على إمكانها بالأدلة العقلية والسمعية وهي كما يلي^٣:

أولاً: الأدلة العقلية

ويمكن أن يقال إن عمدة ما ذكره المتكلمون على جوازها دليلان، وخلاصتهما كما يلي: الدليل الأول:

المقدمة الأولى: أنه لا دليل على امتناع إعادة المعدوم.

١. ابن سينا الشيخ الرئيس، الإلهيات الشفاء، الفصل الخامس، المقالة الأولى، ص ٣٦. وقد استحسنه الرازي في المباحث المشرقية، ج ١، ص ٤٨.

٢. الأسفار، ج ١، ص ٣٥٣؛ شرح المنظومة، ص ٤٨؛ بهمنيار، التحصيل، ص ٢٩٠؛ كشف المراد، ص ٧٥؛ الفخر الرازي، المباحث المشرقية ج ١، ص ٤٧؛ وغيرها

٣. محمد عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، ج ٦، ص ٣٦٣؛ السيد مصطفى الخميني، تفسير القرآن، ج ٥، ص ١٦٦؛ عن شرح المقاصد ج ٥، ص ٨٢-٨٨؛ وعن شرح المواقيت ج ٨، ص ٢٨٩؛ وعن شوارق الإلهام، ج ١، ص ١٢٧

المقدمة الثانية: كل ما لا دليل على امتناعه فهو ممكن.

النتيجة: إعادة المعدوم ممكنة.

وبعبارة أخرى: يمكن صياغته بطريقة القياس الاستثنائي بالشكل الآتي:

لو كانت إعادة المعدوم متمتعة لدل الدليل عليها.

والتالي باطل فالمقدم مثله، وثبت عكسه.

النتيجة: إعادة المعدوم ممكنة.

الدليل الثاني:

المقدمة الأولى: إن الوجود المعاد مثل المبتدأ.

المقدمة الثانية: المبتدأ أمكن وتحقق وجوده.

النتيجة: أن المعاد ممكن التحقق، لقاعدة حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا

يجوز واحد.

ثانياً: الأدلة السمعية

أولاً: الآيات القرآنية: ومنها قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ ۝﴾^١ وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۝﴾^٢ وقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ نَعُودُونَ ۝﴾^٣ وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِ لِلْكِتَابِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَغَدَا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ ۝﴾^٤ وقوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝﴾^٥ وغيرها من الآيات الدالة في المقام.

ثانياً: الروايات الشريفة: ومن جملة الروايات الدالة على التشبيه بين

النشأتين، رواية أمير المؤمنين حيث جاء فيها قوله: (عجبت لمن أنكر النشأة

٣. الأعراف، ٢٩

٢. القصص، ٨٨

١. الرحمن، ٢٧، ٢٦

٥. الحديد، ٣

٤. الأنبياء، ١٠٤

الآخرة وهو يرى النشأة الأولى)،^١ ومنها ما في الاحتجاج من حديث الزنديق الذي سأل الإمام الصادق عليه السلام عن مجموعة مسائل، إلى أن قال: (أخبرني عن السراج إذا انطفأ أين يذهب نوره؟ قال: يذهب فلا يعود، قال: فما أنكرت إلا كون الإنسان مثل ذلك، إذا مات وفارق الروح البدن لم يرجع إليه أبداً، كما لا يرجع ضوء السراج إليه إذا انطفأ؟

قال عليه السلام: لم تصب القياس، إن النار في الأجسام كامنة، والأجسام قائمة بأعيانها كالحجر والحديد، فإذا ضرب أحدهما بالآخر سطعت من بينهما نار تقتبس منها سراج له ضوء، فالنار ثابتة في الأجسام والضوء ذاهب، والروح جسم لطيف رقيق قد لبس قالباً كثيفاً ليس بمنزلة السراج الذي ذكرت، إن الذي خلق في رحم جنيناً من ماء صافٍ وركب فيه ضروباً مختلفة من عروق وعصب وأسنان وشعر وعظام وغير ذلك، هو يحييه بعد موته ويعيده بعد فناءه، قال: فأين الروح؟

قال عليه السلام: في بطن الأرض حيث مصرع البدن إلى وقت البعث، قال: فمن صلب أين روحه؟ قال: في كف الملك الذي قبضها حتى يودعها الأرض، قال: أفتلاشي الروح بعد خروجه عن القالب أم هو باق؟ قال: بل هو باق إلى وقت ينفخ في الصور، فعند ذلك تبطل الأشياء وتفنى فلا حس ولا محسوس، ثم أعيدت الأشياء كما بدأها مدبرها، وذلك أربعمائة سنة تسببت فيها الخلق، وذلك بين النفختين).^٢

لو رجعنا إلى بحث الخواجة في المسألة فإننا سنجد غير موافق لهم في هذه المسألة، حيث إنه لم يكتف بعدم التبرني لما جاء به المتكلمون من أدلة على إثبات جوازها، بل قام بذكر مجموعة من الأدلة العقلية على استحالة ذلك، كما سيأتي ذكرها بعد قليل، نعم أنه أظهر التردد في جوازها وعدمه عند البحث في مسألة

١. حسن بن أبي الحسن الديلمي، أعلام الدين في صفات المؤمنين، ص ٢٩٦؛ المرعشي، شرح

إحقاق الحق، ج ٢٨، ص ١٢٤

٢. أحمد بن علي الطبرسي، كتاب الاحتجاج، ج ٢، ص ٩٦؛ حسين الشاكري، الإمام جعفر

الصادق عليه السلام، ج ٢، ص ٥٤

المعاد الجسماني،^١ ولكن البحث السابق يمكن أن يكون لنا قرينة على مختاره في المسألة، وفيما يلي ذكر هذه الأدلة:

الدليل الأول: إنَّ المعدوم لا يبقى له هوية، لا يتميز عن غيره، فلا يصح أن يحكم عليه بشيء من الأحكام، فلا يمكن الحكم عليه بصحة العود.

الدليل الثاني: لو أعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه.^٢

وتقريره:

إنَّ الشيء بعد عدمه بقي محض وعدم صرف، إعادته إنما تكون بوجود عينه الذي هو المبتدأ بعينه في الحقيقة، فيلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه، وتخلل النفي بين الواحد ونفسه غير معقول.

الدليل الثالث: لم يبق فرق بينه وبين المبتدأ.^٣

تقريره:

أنه لو أعيد لم يبق فرق بينه وبين المبتدأ، فإننا إذا فرضنا سوادين أحدهما معاد والآخر مبتدأ وجداً معاً، لم يقع بينهما فرق في الماهية والمحل ولا غير ذلك من المميزات، إلا أن أحدهما كان موجوداً ثم عدم، والآخر لم يسبق عدمه ووجوده، ولكن هذا الفرق باطل، لا متنازع تحقق الماهية في العدم، فل يمكن الحكم عليها بأنها هي هي حالة العدم، وإذا لم يبق فرق بينهما، لم يكن أحدهما أولى من الآخر بالإعادة أو الابتداء.

الدليل الرابع: صدق المتقابلين عليه دفعة.^٤

١. العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق الشيخ السبحاني، قسم الإلهيات، ص ٢٤٩

٢. العلامة الحلي، شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق الزنجاني، ص ٦٨؛ هاشم الحسيني، توضيح المراد، تعلية على شرح تجريد الاعتقاد، ص ١١١ ٣. المصدر السابق

٤. المصدر السابق

تقريره: أنه لو أعيد المعدوم لصدق المتقابلان على الشيء الواحد دفعة واحدة. والتالي باطل فالمقدم مثله. بأن الشرطية أنه لو أعيد لأعيد مع جميع منخصاته. ومن بعض منخصات الزمان، فيلزم جواز الإعادة على الزمان، فيكون المبتدأ معاداً، وهو محال، لأنهما متقابلان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة.

وبعد ذكر هذه الأدلة لا يصح أن نحمل ترده في باب المعاد على إرادة جواز إعادة المعدوم، كل ما يمكننا أن نقوله فيه: أنه أراد بذلك عدم مخالفة مشهور المتكلمين في المسألة التي يرون من لوازم القول بها الالتزام بجواز إعادة المعدوم. هذا بحسب الظاهر، وإن كان في الواقع هو غير ذاهب إلى ذلك كما مر علينا من ذكر أدلته، بل قد يكون قوله في المسألة: (ويتأول في المكلف بالتفريق كما في قصة إبراهيم).^١ فقد تأول المصنف في المكلف بحمل إعدامه على تفريق أجزائه، وأما غير المكلف فيجوز إعدامه ولا يجب إعادته، ولذلك قال: (والسمع دل عليه، وهو قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾.^٢ وقوله: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْنَا فَاَنٍ﴾.^٣ يدل على أن مراده من الإعدام بمعنى التفريق. قوله بعد ذلك: وإثبات الفناء غير معقول).^٤ وإلا فلا يتناسب مع ما ذهب إليه سابقاً من استحالة إعادة المعدوم، فتأمل!

وقد بين لنا ملا صدرا المسألة بشكل واضح وصريح حيث قال: (... التحقيق عندنا أن ما وجد من الأشياء فلا يمكن انعدامه بالحقيقة، وإلا فليلزم أن يكون مما خرج وزال وغاب عن علم الله تعالى، وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَنُفُوزُونَ ۝ قُلْ يَتَوَفَّنَا مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾.^٥

١. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد تحقيق السبحاني، قسم الإلهيات، ص ٢٤٩

٢. القصص، ٨٨. ٣. الرحمن، ٢٦.

٤. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، قسم الإلهيات، ص ٢٥٠

٥. السجدة، ١١، ١٠.

بينما بين الشهيد السعيد مرتضى المطهري قائلاً: (...) ولا خلاف في أن أكثر الإشكالات التي كانت موجودة في السابق لم يعد لها وجود في الوقت الحاضر، إذ صار طريق المعاد من وجهة نظر العلوم الحديثة أكثر استواء مما كان عليه في السابق،^٧ وكأنه يريد أن يبين لنا ما توصل إليه العلم الحديث في مسألة تحول المادة إلى طاقة وبالعكس، إذ لا انعدام لشيء بعد وجوده.

٦. في كيفية المعاد الأخروي

مقدمة

ينبغي علينا أن نبين الأقوال والمذاهب في هذه المسألة قبل أن نبين رأي الخواجة نصير الدين الطوسي وحده، كما هو عليه مدار البحث في هذه الرسالة، لأن الأقوال والمذاهب لم تكن متفق فيها على رأي واحد، بل هي آراء مختلفة جداً، كما سيأتي بيانها على نحو الاختصار في هذا البحث، وإليك بيانها:

١. وهو لجماعة الدهرية والملاحدة. وجماعة الأطباء وبعض الطبيعيين:^٨ فقد زعم هؤلاء أن الإنسان ليس إلا هذا الهيكل المحسوس، حامل الكيفية وما يتبعها من القوى والأعراض، وأن جميعها يفنى بالموت وينعدم بزوال الحياة ولا يبقى إلا المواد العنصرية المتفرقة، فالإنسان كسائر الحيوان والنبات، إذا مات فاته، فلا معاد، وسعادته وشقاوته منحصرة فيما له بحسب الذات والآلام الحسية الدنيوية، وقد حكى الباري عز وجل عقيدتهم بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾.^٩

٦. صدر المتألهين، تفسير سورة السجدة، تصحيح محمد خواجوي، ص ٧٩

٧. الشهيد مرتضى المطهري، المعاد، ترجمة علي كسار، ص ٤٩

٨. صدر المتألهين، المبدأ والمعاد، ص ٤٦٣؛ بحار الأنوار، ج ٥٨ ص ٨٦؛ أبوالحسن الأشعري،

٩. الجاثية، ٢٤

مقالات الإسلاميين، ص ٣٢٩

٢. وهو لمشهور المتكلمين القائلين بجواز إعادة المعدوم، وعدم فناء الإنسان بفناء هيكله المحسوس: ^١ ويرى هؤلاء أن الإنسان أجزاء باقية متجزئة أو غير متجزئة، يعاد منها الإنسان في اليوم الآخر، على أساس أن المراد من حشرهم فيه، هو جمع تلك الأجزاء المتفرقة الباقية فتكون حقيقة الإنسان منها، وحملوا الآيات والنصوص الواردة في بيان الحشر على هذا المعنى.

٣. وهو لجماعة المحققين من الفلاسفة والمليين: ^٢ فقد اتفقت كلمتهم على حقيقة المعاد، ولكن اختلفوا في كيفيته، ولهم في هذه المسألة آراء مختلفة وهي كما يلي: ٤. وهو لجمهور المتكلمين وعامة الفقهاء وأهل الحديث: ^٣ فقد ذهب هؤلاء الجماعة إلى القول بجسمانية المعاد، بناءً على أن الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم، والماء في الورد والزيت في الزيتون.

٥. لجمهور الفلاسفة وأتباع المشائين: ويرى هؤلاء الجماعة أن المعاد روحاني فقط، لأن البدن ينعدم بصورته وأعراضه فلا يعاد، والنفس جوهر باق لا سبيل للفناء إليه، فيعود إلى عالم المجردات لقطع التعلقات بالموت الطبيعي. ^٤

٦. وهو لأكابر الحكماء ومشايخ العرفاء وجماعة من المتكلمين المتأخرين: ^٥ وقد ذهب إليه كل من أبي حامد الغزالي والكعبي والحلي والراغب الأصفهاني والقاضي أبي يزيد الدبوسي وكثير من مشايخنا وعلمائنا الإمامية الأثنى عشرية كالشيخين المفيد وأبي جعفر والسيد المرتضى والعلامة الطوسي وغيرهم.

ثم إضافة ملا صدرا قانلاً: (وجميع هؤلاء قد ذهبوا إلى القول بالمعادين الجسماني والروحاني معاً ذهاباً إلى أن النفس المجردة تعود إلى البدن، إلا أنهم اختلفوا في جانب البدن، أهو هذا البدن بعينه أو بمثله؟ وهل يشترط في العينية

١. صدر المتألهين، المبدأ والمعاد، ص ٤٦٤

٢. القاضي الجرجاني، شرح المواقف، ص ٢٩٧؛ المبدأ والمعاد، ص ٤٦٥

٣. المبدأ والمعاد، ص ٤٦٥ ٤. المصدر السابق، ص ٤٦٤ ٥. المصدر السابق، ص ٤٦٥

التشخص من حيث الأعضاء والأشكال والهيئات والتخاطيط أم لا؟ والظاهر لم يشترط فيها هذا؛ إذ أنه لم يشترط هذا أحد، بل مآل كلامهم إلى أن بدن المعاد غير البدن الأول بحسب التشخص، مع أنه عينه، بناءً على ما دل عليه بعض الأحاديث المروية، من كون أهل الجنة، وكون ضرر الكافر مثل جبل أحد «جرداً مرداً»^١ وكذا بقوله: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾^٢ وقوله أيضاً: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾^٣.

وقالوا: (العبرة في ذلك بالإدراك وإنما هو للروح ولو بواسطة الآلات، وهو باق بعينه، ولهذا يقال للشخص من الصبا إلى الشيخوخة إنه هو بعينه وإن تبدلت الصورة والهيئات، بل كثير من الأعضاء والآلات، ولا يقال لمن جنى في الشباب فموجب في المشيب، أنه عقاب لغير الجاني).^٤

٧. وهو لجماعة النصارى والتناسخية: ^٥ وهم أيضاً يذهبون إلى القول بالمعادين، مع فرق بينهم وبين جماعة المسلمين، لأنهم ينظرون للنفس بأنها قديمة، وأنه كلما حصل لها الموت عادت في أبدان هذه الدنيا، وليس لها معاد أخروي. ٨. وهو المنقول عن جالينوس: ^٦ وقد نقل عنه التوقف في هذه المسألة، بناءً على تردده في أمر النفس، أنها هل هي المزاج فيفنى بالموت فلا يعاد، أم هي جوهر مجرد باق بعد الموت ليكون لها المعاد؟

٩. مختار الخواجة نصير الدين الطوسي: وقد اختار من هذه الأقوال، القول بكون النفس جوهرًا مجردًا باق لا يفسد بفساد البدن، ويكون البدن الإنساني مؤلفاً

١. الكليني، الكافي، ج ٨، ص ١٠٤؛ ابن بطريق الأسدي، المعمد، ص ٤٠٦؛ المفيد، الأمالي.

ص ١٩٩؛ محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، ج ٤، ص ٨٨؛ وغيرها

٢. النساء، ٥٦. ٣. يس، ٨١. ٤. المبدأ والمعاد، ص ٤٦٦

٥. المصدر السابق، ص ٤٦٥. ٦. المصدر السابق، ص ٤٦٤

من أجزاء أصلية لا يطرأ عليها الفساد والتحول والتبدل أبداً. ومن أجزاء فضلية يطرأ عليها ذلك، والأولى تعاد مع النفس في اليوم الآخر، والأخرى لا تعاد، وعليه فهو معتقد بالمعاد الجسماني والروحاني معاً،^١ وقد استدل على وجوبه وإمكانه بأدلة عقلية وسمعية كالتالي.

الدليل الأول: الدليل العقلي على وجوب البعث والمعاد مطلقاً: وقد استدل عليه الخواجة بوجهين عقليين، بقوله: (ووجوب إيفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث)،^٢ وهما كما يلي:

الوجه الأول: وجوب الإيفاء بالوعد: لقد خص الخواجة الوجوب بإيفاء الوعد دون الوعيد، مع أن الله سبحانه وتعالى توعد المطيع والكافر بهما، وقد وقع هذا البحث مورد الاختلاف بين الإمامية والمعتزلة، فقد ذهبت الأولى إلى وجوب الوعد دون الوعيد، والثانية إلى وجوبهما معاً، حتى صار هذا القول ركناً وأصلاً من أصولها فعرفت بالوعيدية؛ لأن الإمامية يرون أن الوعيد حق لله تعالى لا عليه، فلا يجب الوفاء به، بل قد يكون العفو منه تفضلاً ورحمة على عبده، في حين أن الوعد حق للمطيع، والله تعالى وعده بإيصال حقه إليه، من دون أن يظلمه في ذلك أو يفره، ولم ينله المطيع في الدنيا، فوجب أن يعطيه له في الآخرة، وعليه فيجب بعث المزمّن وإعادته حتى يصل إليه حقه من الباري عز وجل، مع أن العمل الصالح كان بنعمة الله وفضله، إلا أنه وعده عليه أن ينبيه، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾^٣ ﴿رَبِّمَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾^٤ ولقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِمُنَّ الَّذِينَ مَاتُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^٥ وغيرها، فوجب عليه بعثه ليوصل إليه الثواب والعطاء.

وهذا بخلاف المعتزلة التي ترى أن وجوب الوفاء يجب أن يكون شاملاً لهما

١. لاحظ: العلامة الحلي؛ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق الشيخ السبحاني، قسم

الإلهيات، ص ٢٥٨، ٢٥٩.

٢. المصدر السابق، ص ٢٥٨.

٣. آل عمران، ٩.

٤. التوبة، ١٢٠.

٥. المائدة، ١.

معاً- الوعد والوعيد- وإلّا قبح التكليف، والمولى لا يفعل القبيح أصلاً وأبداً، بل يرونه من مقتضى العدل الإلهي أن يفي بوعدته ووعيده في اليوم الآخر، وكيفما كان فإن وجوب الوفاء بالوعد كافٍ في ثبوت وجوب الإعادة، وإن لم نقل بوجوب الوعيد، وهذا خلاف للأشاعرة التي لا ترى موضوعية للبحث، فلا يكفي ذلك دليلاً على وجوب المعاد، بناء على ما ذهبوا إليه في التحسين والتقبيح الشرعيين، لقوله تعالى: ﴿لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾^١

الوجه الثاني: دليل الحكمة الإلهية: ويعد هذا الدليل العقلي واحداً من أمتن الأدلة التي ذكرت في مسألة وجوب البعث والمعاد، والتي لا يرد عليها كثير إشكال، وما ورد عليها من قبل بعض المعاصرين،^٢ راجع إما إلى عدم إدراكه وفهمه لحقيقة الصفات الإلهية وعلاقة بعضها مع البعض الآخر، أو إلى استخدام أسلوب المغالطة لأجل التموه في القضايا الثابتة واقعاً، أو لأجل قاعدة خالف تعرف، وخلاصة ما جاء به من إشكال هو أن العدل والحكمة صفتان اعتباريتان للمولى، والأمر الاعتباري كيفما كان لا يمكن أن يكون أمراً يقينياً، والبراهين تابعة في نتائجها إلى أحسن المقدمات، وعليه فكيف تكون نتيجة البرهان يقينية، وهو قائم على أمر اعتباري؟ وقد ردّ هذا الاعتراض من قبل الشيخ مصباح اليزدي،^٣ بأن الصفات الإلهية وإن كانت أموراً اعتبارية، ولكن ليست جميعها اعتبارية محضة كما تصور المعترض، بل البعض منها اعتبارية غير محضة، ومنها العدل والحكمة الإلهية، مستندة على أمر واقعي حقيقي، وهي صفة القيومية لله تعالى، ولا يشك أحد في

١. الأنبياء، ٢٣.

٢. عبر عنه الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي بقوله ما ترجمته، (الكثير من علمائنا الكبار أيضاً قد غفلوا عن هذه النقطة)، ذكره في كتابه معارف قرآن، ص ٤٩٤، فراجع.

٣. راجع: كتاب معارف قرآن، ٣-١، قسمت إنسان شناسي، محدثي مصباح اليزدي، ص ٤٩٤، ٤٩٥.

واقعيتهما وحقيقتها، فالعدل والحكمة لهما خصائص هذه الصفة باعتبار استنادهما عليها. وعليه فالبرهان قائم على مقدمتين واقعتين حقيقتين بهذا الاعتبار، فتأمل! وبعد نبوت هذا الأمر، تقول إن الله تعالى كلّف عبده بمجموعة تكاليف تحمل من أجلها الآلام والإيذاء، وهو يستلزم العوض عليها، وإلا لكان ظلم منه تعالى لعبده، وساحته منزّهة عن هذا، كما وصف نفسه تعالى بقوله: ﴿وَمَا زُكِّى بِظُلْمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾^١، ولقوله: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَيَنصِرَنَّ بِظُلْمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾^٢، لقوله: ﴿لَا يَضِيعُ أَجْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾^٣ وغيرها، بل هو مقتضى عدله وحكمته أن يعطيه أجره على ذلك، وما دام العبد لم يحصل على هذا الأجر في عالم الدنيا، فوجب عليه من هذا المنطلق أن يعطيه إياه في يوم توفى فيه كل نفس ما عملت من خير أو شر، وذلك هو اليوم الآخر. الدليل الثاني: الدليل السمعي: وقد عبر عنه بقوله: (الضرورة الدينية قاضية بنبوت الجسمانية من دين محمد ﷺ مع إمكانه).^٤

ويمكن أن يعترض عليه بما يلي:

أولاً: ما المقصود من هذه الضرورة، وما هي حدودها، ولماذا قيدت بدين النبي محمد ﷺ؟

ويمكن أن نجيب عن السؤال باحتمالين. وهما: إن المراد منها هي خصوصية الضرورة الدينية، وعندئذ نسأل هل المقصود منها الإجماع والاتفاق الحاصل لعلماء الأمة الإسلامية من دين محمد ﷺ أم أن المقصود منها الحكم العقلي المؤيد بالشرع المحمدي الحنيف؟

فعلى الأول، يكون الإجماع مدركياً، فيرجع في ثبوته وعدمه إلى تحقيق المدرك المتكّن عليه، كما هو الظاهر من كلامه الشريف إرادته منه خصوص

١. فصلت، ٤٦. ٢. آل عمران، ١٨٢؛ الأنفال، ٥١؛ الحج، ١٠.

٣. التوبة، ١٢٠؛ يوسف، ٩٠؛ هود، ١١٥.

٤. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد. تحقيق الشيخ السبحاني، قسم الإلهيات، ص ٢٥٨.

النصوص الشريفة التي جاء بها الدين الإسلامي التي تشكل ما يقارب ثلث القرآن الكريم، ولكن هذه النصوص يعتمد فيها على حجية الظهور وعدمها، فهذا وإن كان ثابتاً بالبحث والاستدلال في محله، ولكن مثله لا يتناسب مع أصولية المسألة هذه -إذ أن المعاد من أصول الدين - فحمل الضرورة على الإجماع المدركى لا يتناسب معها، فتدبر!

وعلى الثاني -الحكم العقلي - نقول إن الأحكام العقلية لا تختص بأمة دون أمة، فلماذا قيدها بدين محمد ﷺ ونحن لا ننكر ما جاء به الدين الإسلامي في خصوصها، من تصويرها وتبيين جميع جزئياتها وما يرتبط بها، كمأ وكيفاً، ولكن إذا كان ثبوتها من الأمور الضرورية العقلية، والشرع مرشد عليها، فلا يسوغ لنا أن نقيدها بالأمة الإسلامية دون سائر الأمم الأخرى.

دفاع عن الخواجة

أقول: ويمكن أن نجيب عن كلا الاعتراضين، بأن الخواجة نصير الدين الطوسي لم يكن ناظراً إلى إثبات أصل المسألة - أصل المعاد - باعتبار أنه يعلم جيداً أن جميع البعثات النبوية كان من لوازم الإيمان بها هو الإيمان بالله الواحد ورسالة ونسوة الرسول والنبي والإيمان باليوم الآخر وأن الله يبعث من في القبور، ومن لم يؤمن بذلك فليس بمسلم ومؤمن بنسوة ورسالة النبي أو الرسول، فهذا معلوم للخواجة، فالضرورة التي عبر عنها بالدينية ليست ناظرة لهذا، وإنما ناظرة إلى الطبيعة والكيفية التي يكون عليها المعاد في اليوم الآخر، ولا شك أن ما جاء به الإسلام بخصوصه لم يكن له نظير مثله في الديانات السماوية السابقة، خصوصاً بعد ما حرفت بيد المفرضين.

وعليه فالقول بجسمانية المعاد يعد اليوم من مختصات الإسلام؛ لأنه لم يطرح ولم يوجد بهذا النحو من الوجود، بل قد يكون الموجود يتناسب مع المعاد الروحاني

فقط، كما عليه الأناجيل الموجودة اليوم، وإما التوراة فيكاد لا يكون فيها وجود للمعاد الأخرى. نعم توجد نصوص في كتاب التلمود لليهود المختص بذكر الأحكام والتعاليم اليهودية، وعندئذ فلا يرد عليه إشكال من هذه الجهة.

ما المقصود من الإمكان المذكور في الدليل؟ يعني هل هو إمكان بالنسبة إلى القابل، أو الإمكان بالنسبة إلى الفاعل؟

وبجيبنا عن هذا السؤال الخواجة قائلاً: (...) وهما حاصلان، إما بالنظر إلى القابل، فإن الجسم للأجزاء القائمة به أمر ثبت له لذاته، وما بالذات كان حاصلًا أبدأ، وإما إلى الفاعل، فإنه تعالى بدأ بأعيان أجزاء كل شخص لكونه عالماً بالجزئيات وقادراً على جمعها، وخلق الحياة فيها لكونه قادراً على كل الممكنات، وإذا كان كذلك كانت الإعادة ممكنة).^١

ويمكن أن يقال: إنه لا إشكال في قبول الجسم للأعراض من هذه الجهة، ولكن الإشكال في بقاء الجسم المنصري الديني بعد مفارقة الروح له، هل يبقى على صورته الأولى، أم أنه يتبدل إلى صور لأنواع أخرى؟ وهذا هو محل البحث، والجواب ببقاء الأجزاء الأصلية دون الفضلية غير ثابت، كما مر علينا وسيأتي الكلام مفصلاً فيها في بحث إبطال شبهة الأكل والمأكول، وعليه فبمجرد إمكان الجسم - القابل - للأعراض غير كاف في دلالة على ثبوت إمكان المعاد الجسماني، فلنتمس دليلاً آخرًا على المطلوب.

وأما من جهة إمكان الفاعل، فلا إشكال في ثبوت قدرته المطلقة، ولكن الكلام في متعلق القدرة، وعندئذ نسأل هل ما نحن فيه يصلح أن يكون موضوعاً لها أم لا؟ وهذا هو محل الكلام، وسيأتي الكلام فيها إثباتاً أو نفيًا في نهاية هذه الأطروحة إن شاء الله. خلاصة الكلام: إن ما جاء به الخواجة نصير الدين الطوسي من الدليل الثاني

١. الخواجة نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل. القسم الثاني في

على إثبات المعاد الجسماني، لا ترد عليه شبهة ولا إشكال فيه؛ إذ أن القرآن مليء بالآيات الدالة على ذلك، وهي بدرجة عالية من الظهور والصراحة، كالشمس في رائعة النهار، فالكل يستدل بها ولا تحتاج إلى دليل عليها، فالمعاد الجسماني في القرآن الكريم بلغ درجة لا شك فيها إلا معاند وجاحد لآيات ربه، نعم توجد إلى جانب هذه الآيات الشريفة الواردة في الجسماني، توجد آيات آخر تحكي المعاد الروحاني أيضا، كما جاء في قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^١، وقوله: ﴿فَلَا تَغْلُمْ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^٢، وقوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسْكِنٌ طَيِّبٌ فِي جَنَّاتٍ عَذْيٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾^٣، وغيرها.

وأما ما ورد في المعاد الجسماني، كقوله تعالى: ﴿فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾^٤، وقوله: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾^٥، وقوله: ﴿أَلَمْ يَجْعَلْ لِّلنَّاسِ أَلَنَ يُجْمَعُ عِظَامُهُ ۖ بَلَىٰ قَدِيرٌ عَلَىٰ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾^٦، وقوله: ﴿فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ﴾^٧، وغيرها.

٧. علاج الخواجة لشبهات المعاد الجسماني

سبق وأن ذكرنا أن نفس الإنسان فيها ثلاثة جوانب فطرية إن لم نقل بالشعور الديني، فإن قلنا به فهي أربعة، وواحدة منها هي حب الاستطلاع ومعرفة الحقيقة، فلذا عندما نتصفح التاريخ البشري نجدده مليئاً بالتساؤلات والشبهات والاعتراضات والمناظرات والمجادلات والنظريات التي جاءت نتيجة بحث

٣. التوبة، ٧٢.

٢. السجدة، ١٧.

١. يونس، ٢٦.

٦. التيامة، ٤، ٣.

٥. يس، ٧٩.

٤. الإسراء، ٥١.

٧. يس، ٥١.

الإنسان عن الحقيقة والمعرفة بما يتعلق به وبالمحيط الذي يعيش فيه، ولم يقتصر طلبه على العالم الحسى، بل تعدى ذلك إلى عالم ما وراء الطبيعة، وكان من أعقد المسائل التي واجهته هي مسائل ما وراء الحس والطبيعة، لأنها تتعلق بأمور غيبية لم يكن بوسع الإنسان أن يتوصل إليها عن طريق الوسائل العلمية والحواس الظاهرية. وما دام الحس الفطري عنده فهو لم يقف موقف المتفرج من دون أن يبدي فيها رأياً في السلب أو الإيجاب؛ لأنه إن لم يبد فيها رأياً تبقى تهاجمه فتسلب النوم من عينه، والراحة من نفسه، فيعيش منقصاً مهموماً محزوناً كثيراً، بينما لو أبدى رأياً فيها، وإن لم يكن موافق الواقع والحقيقة، لكنه يحس بالراحة والاطمئنان، ومن جملة هذه المسائل الغيبية، هي ما يتعلق بالمستقبل المجهول له، ولا طريق للحس لإدراكها، إلا أن الله سبحانه وتعالى شاءت رحمته بعباده أن يجعل للإنسان طرقاً لمعرفة تناسب مع حقيقتها وواقعيتها، فمنها ما لا يدرك إلا بالوحي السماوي، ومنها ما يدرك بالكشف والشهود، ومنها يدرك بالعقل الإنساني، وهو القوة المفكرة عند الإنسان التي يدرك بواسطتها الأمور الكلية، ولم يترك البارئ عز وجل صغيرة ولا كبيرة إلا بينها عن طريق الوحي إلى أنبيائه الذين بعثهم إلى إرشاد الناس وتعليمهم وهدايتهم في ما يتعلق بمختلف شؤونهم الاجتماعية والسياسية والعلمية وأمورهم الشخصية. ولا يخفى أن الطريق الأخير - الوحي السماوي - متوقف على الإيمان برسالات الأنبياء عليهم السلام، والتعبد بأقوالهم عند عبز العقل عن إدراك تلك الحقائق والمعارف، التي يكون أغلبها حقائق ومعارف جزئية لا طريق للعقل إلى إدراكها، ولكن مع هذا حصلت عدة اعتراضات وشبهات في هذا الباب من المعارف الغيبية، ومنها مسائلنا - طبيعة المعاد في اليوم الآخر - ولم تكن هذه المسألة خاصة بقوم دون آخرين، بل هي مشكلة العالم بأسره، وإن الكثير منها لا يقتصر على طلب الحقيقة والمعرفة، بل هي مظاهر للتخرصات والخيالات والمعاندات للحق المبتنية على أساس الظن والوهم دون الدليل عليها عقلاً أو شرعاً، وقد طالبهم الله في أربع

آيات قائلاً لهم: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^١

وهناك جملة من الاعتراضات والشبهات يثيرها بعض المسلمين، مع تسليمهم بكل ما جاء به الرسول الأكرم ﷺ، وحجتهم فيها أن العقل الإنساني -الحجة الثانية بعد الحجة الأولى الظاهرة التي هي النبوة- لا يقبلها، أو أننا حتى لو سلمنا بها تعبداً للشرع المقدس، ولكننا لا نستطيع فهمها وتوجيهها الوجهة الصحيحة بواسطة العقل، وخصوصاً عندما يكون الدليل العلمي قائماً على إثبات خلافها، ونحن من خلال بحثنا هذا سوف نتعرض لأهم هذه الاعتراضات والشبهات، ثم نطرح جواب الخواجة الطوسي عنها؛ لأن مدار البحث هنا مختص به، ثم إذا كان بالإمكان قبوله قبله وإلا فإننا اتخذنا على أنفسنا في هذه الأطروحة مناقشته بحد الإمكان. وبالشكل الذي يتناسب معها.

الشبهة الأولى: شبهة الأكل والمأكول

ويمكن تقريرها بصور مختلفة:

الصورة الأولى: لو أكل إنسان إنساناً آخر، أو لو تغذى إنسان بأجزاء إنسانٍ آخر، أو لو تغذى إنسان بلحم حيوانٍ قد سبق أن أكل أجزاء إنسانٍ آخر حتى صارت أجزاؤه جزءاً من بدنه. فجاء الثاني وأكل الحيوان المفروض، فإن أعيدت أجزاء الغذاء إلى الأول عدم الثاني، وإن أعيدت إلى الثاني عدم الأول.

الصورة الثانية: وهذه حسية وعلمية مدركة بالحس والوجدان، وهي ما يمارسها العلم الطبي الجراحي اليوم، عن طريق نقل أعضاء مهمة من بدن إنسان إلى بدن إنسان آخر، كالقلب والكلى والأيدى والأرجل وغيرها من الأعضاء المهمة الأخرى، وقد تكون هذه الأعضاء المنقولة من بدن كافر إلى مسلم أو بالعكس، أو من مذهب واحد ولكن مختلفان من حيث الطاعة والمعصية، وعليه فإن أعيدت مع

الأخير وكان مسلماً مطيعاً وكان أصلها مع الكافر أو العاصي، فإنها سوف تنعم بنعيم الأخير. وإن أعيدت مع أصلها فإنها سوف تعذب بعذابها مع أنها قد وقعت منها طاعة في الفترة التي كانت فيها مع المسلم المطيع.

الصورة الثالثة: لو صارت بعض أجزاء عضو معين أجزاءً لعضو آخر عن طريق التوصيل والرقع الجراحي الحديث، أو عن طريق التغذية المباشرة أو غير المباشرة، فإن أعيدت أجزاء كل عضو إلى عضوها، لزم جعل ذلك الجزء جزءاً من عضوين وهو محال؛ إذ لم يعد كما كان، كما أن قد لا يصل الحق في الثواب والعقاب إلى المستحق منهما لحصول التحلل والتركب منهما بالنظر صاحب المركب منهما أولاً وثانياً.

جواب الخواجة نصير الدين الطوسي لها: لقد أجاب عنها الخواجة بنحو مختصر بما يلي: (قال: ولا تجب إعادة فواضل المكلف).^١

توضيح ذلك: ما بينه للشارح لكلام الخواجة - العلامة الحلي في كشف المراد - وهو على النحو التالي: (إن لكل مكلف أجزاءً أصلية لا يمكن أن تصير جزءاً من غيرها، بل تكون فواضل من غيره لو اغتذى بها، فإذا أعيدت جعلت أجزاءً أصلية له أولاً، وتلك الأجزاء هي التي تعاد، وهي باقية من أول العمر إلى آخره).^٢ ويمكن أن يعترض عليه بما يلي:

أولاً: إنه مبني على أصل قد ثبت بطلانه بالتجربة والعلم الحديث، في أنه لا يبقى شيء من جسم الإنسان سالماً من دون أن يطرأ عليه التبدل والتغير، بل ثبت بالدليل العلمي أن جميع أجزاء البدن الإنساني بما فيها خلايا الدماغ وأجزاء العظام صغيرها وكبيرها بما فيها عظام ققرة المعجز، التي يظن أن الرواية ناطرة إليها بحسب ظاهرها: «كعجب الذنب أو كعجز الذنب»^٣ تتبدل وتتغير من دون استثناء فيها، ف«زيد» الذي

١. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق الشيخ السبحاني، قسم الإلهيات، ص ٥٨

٢. المصدر السابق، ص ٢٥٩

٣. أحمد بن حنبل، مسند ج ٢، ص ٤٢٨؛ تفسير الصافي، ج ١، ص ١٤٤؛ وغيرها

عاش ببدن في بداية حياته هو «زيد» الذي يعيش ببدن آخر غير الأول تماماً في جميع أجزائه وذراته، فهو مع وحدته النفسية الشخصية إلا أن بدنه غير الأول تماماً، فلا أصلية بعد للبدن ما دام واقعاً موضوعاً للتغير والتبدل الشامل لجميع أجزائه. وسيأتي الكلام من أنه العمدة في الإنسان هي النفس، وأما البدن فيتشخص ويتعين بها، والنفس لها وحدة شخصية لا تقبل التبدل والتغير على أساس الكون والفساد. نعم إنها تتكامل على أساس اللبس بعد اللبس.

ثانياً: حتى لو سلمنا بوجود أجزاء أصلية كما ذهب إليها الخواجة وجمع من المتكلمين، فإننا نواجه المحذور التالي: وهو فيما لو تعرض جسم الإنسان للاحتراق بنار شديدة جداً بحيث تحول بدنه إلى رماد أسود، وذلك بمقتضى فاعلية ومؤثرية النار وعدم مانعية ومقاومة جسم الإنسان لها، وحينئذ لا يبقى شيء اسمه أصلاً وآخر اسمه فاضل مع ثبوت الاستحالة الكلية للجسم وبدن الإنسان بفعل النار القوية، وطبيعي أن الرماد ماهية وحقيقة أخرى غير اللحم والدم والعظم والجلد، وعليه كيف لنا أن نحتفظ بالأجزاء الأصلية التي قال بها الخواجة وأتباعه، والحال لم يبق عندنا شيء يمكن أن نحكم عليه أنه جزء لبدن الإنسان بعد تحول حقيقته حقيقة أخرى؟

ثالثاً: إن دليل الخواجة ومن تابعه من المتكلمين ليس دليلاً عقلياً، بل هو دليل تقلي معتمداً على رواية قد رواها العامة عن النبي ﷺ، وهي لا تنهض في المقام كدليل على إثبات المطلوب، وحتى لو سلمنا بدلالة هذه الرواية على المطلوب، فإنه يبقى سؤال عندنا نسأله من الخواجة وهو: هل إن هذا الشيء المأخوذ في الرواية -الذي تعبر عنه الرواية بعجب الذنب أو بعجز الذنب، والذي اعتبره الخواجة أصلاً لا يتغير ولا يتبدل، يقوم مقام البدن بتمامه؟ وهل مثل هذا يجوز لنا نسبته إلى المولى القدير العالم بكل شيء، والقادر كل شيء؟ وهل إن البدن المعاد من هذا الجزء الذي لا يكاد أن يرى بالعين المجردة عين البدن الأول بوزنه وحجمه؟ وهل

يحقق لنا هذا العينية أم أنه يحقق لنا المثلية، وأى مثلية منهما العقلية الفلسفية أم المثلية العرفية؟ وعلى أي حال إن الالتزام بهذا القول يعد تخرساً ورجعاً بالغيب، ما لم يوضح المراد من العجب أو العجز الوارد ذكره في الرواية السابقة.

رابعاً: وبقي شيء عندنا يحتاج إلى جواب من الخواجة وأتباعه وهو: ما هو الملاك في تقسيم أجزاء بدن الإنسان إلى أصلية وغير أصلية، بحيث تكون الأولى غير قابلة للتحويل والتجزئة وإن تغذى عليها الإنسان أو غيره من الحيوانات الأخرى دون الثانية؟ في الوقت الذي أثبت العلم الحديث أنه لا توجد في جسم الإنسان أجزاء غير قابلة للتغير والتبدل والتحول، بل البدن الإنساني يتبدل بشكل تام كل سبع سنوات، وعليه فالتبدل والتغير يطرأ على بدن الإنسان أكثر من عشر مرات في أثناء طي عمره الطبيعي، ومع ثبوت هذه الحقيقة العلمية، فما هي الأجزاء الأصلية، وأين يكمن وجودها؟ ولماذا لا يكون هناك احتمال أن تكون الأجزاء الأصلية ممكنة لأن تكون جزءاً أصلياً للأكل؟

وقد يجيبنا البعض بثبوت القدرة الإلهية لله تعالى، بأن يحفظها عن ذلك. أقول: نحن لا نشك بثبوت القدرة المطلقة لله تعالى على كل شيء، ولكن ثبوت القدرة على كل شيء شيء، وما نحن فيه شيء آخر، ولا ملازمة في البين في ذلك، نعم هذا يصدق فيما لو أغمضنا أعيننا عن الملاكات العقلية، ولكن هذا يستلزم الهرج والمرج في التفكير الإنساني، وهو باطل بالضرورة، وعليه فكيفما كان لا يمكننا أن نسلم بما قاله الخواجة في جواب الشبهة المذكورة، ولا يضر في إعادة عين الجسم الإنساني في اليوم الآخر، خصوصاً وأن هناك طرقاً أخرى على إثبات هذا الأمر سيأتي عرضها فيما بعد.

الشبهة الثانية: عظم بدن المعاد

ويمكن أن نصورها بصورتين وهما:

الصورة الأولى: وهي أن الله تعالى لو أعاد جميع أجزاء بدن الإنسان من أول

عمره إلى آخره، للزم من هذا عظمة بدن الإنسان، بالشكل الذي يتغير شكله تماماً، وهو باطل.

الصورة الثانية: لو أن الله تعالى أقتصر في إعادة البدن الإنساني على القدر الحاصل له عند الموت دون غيره، للزم إعادة الميت الأقطع أقطع، والأعمى أعمى، وغير ذلك من الصور المختلفة التي قد يموت عليها الإنسان، وهو باطل.

جواب الخواجة عنهما: وقد اعتمد الخواجة في جوابه للصورتين على الجواب السابق في إجابة شبهة الآكل والمأكل، المبني على الإيمان بوجود أجزاء أصلية في بدن الإنسان لا يطرأ عليها التبدل والتغير من أول عمر الإنسان إلى آخره، وهي أيضاً غير قابلة للانتقال والتحلل إلى أجزاء أخرى، حتى لو أكلت فهي لا تصير أجزاءً للآكل، وقد تبقى محفوظة في التراب ومنها يعاد الإنسان في يوم القيامة، لعلمه تعالى وقدرته على كل شيء.

وفيه: إنه يرد عليه ما يرد على سابقه، فلا نعيد.

الباب الثالث

المعاد الجسماني
عند الفلاسفة الاسلام

المعاد جسماني عند الشيخ ائريس ابن سينا

١. المنهج العلمي للشيخ الرئيس ابن سينا

من الضروري أن نبين المنهج المتبع من قبل فلاسفة الإسلام في تحقيق المسائل الفلسفية والكلامية، لكي يتضح لنا جلياً طبيعة العمل التطبيقي والأسلوب التحقيقي من قبلهم، حتى نتمكن من تقييم الأبحاث الفلسفية على أساس المرجع الأصلي للدين الإسلامي، وهو القرآن والسنة الشريفة، والعقل السليم الموافق للفطرة السليمة، وهما الحجتان اللتان أوجب الحق تعالى بالرجوع إليهما، فهما حجتان: ظاهرة وباطنة، فالاعتصام بهما معاً لا يوجب الضلالة، فقد جاء فيهما قول المعصوم الإمام الكاظم عليه السلام: «يا هشام، ما بعث الله أنبياء ورسله إلى عباده، إلا ليعقلوا عن الله، فأحسنهم استجابة أحسنهم معرفة لله، وأعلمهم بأمر الله، أحسنهم عقلاً وأعقلهم أرفعهم درجة في الدنيا والآخرة... يا هشام، إن لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة، وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة، وأما الباطنة فالعقول»^١. الآن ومن خلال دراسة المنهج المتبع في المدرسة المشائية الإسلامية في

تحقيقها للمسائل الفلسفية والدينية، نريد أن نرى هل الرؤية الكونية الفلسفية المشائية متوافقة مع الرؤية الكونية الدينية الإسلامية أم لا؟ هذا ما سنستظهره من خلال توضيح المنهج العلمي المتبع في مسائل هذه الفلسفة، ومن خلاله أيضاً نستطيع معرفة النسبة بين النظرتين، هل هي على نحو التساوي، أم على نحو الخصوص والعموم من وجه، أو على نحو الخصوص والعموم مطلقاً، أو على نحو التباين الكلي؟ وقد يتساءل البعض لماذا؟ وما هي الفائدة من معرفة ذلك؟

نقول في جوابه بنحو الاختصار: هناك من يرى أن الفلسفة المشائية على طرف النقيض من الدين الإسلامي، بل يرى أن أصولها وقواعدها لم تكن مؤيدة من قبل الدين الإسلامي، وما هي إلا نتاج الفكر الغربي المخالف لما جاء به الإسلام، فلذا رأى البعض^١ من الواجب الشرعي أن يحاربها أشد المحاربة بشتى الأساليب والوسائل الممكنة، وتكفير من يتبع نهجها، دراسة وتطبيقاً، وما دام الأمر هكذا فينبغي علينا أن نسلط الضوء على بيان منهجها العلمي بالشكل الذي يساعدها عليه هذا البحث.

أقول: نحن لا ننكر امتداد جذور هذه المدرسة المشائية إلى مفكري اليونان القدماء، وقد ذكر الأستاذ السيد كمال الحيدري في كتابه دروس في الحكمة المتعالية ما هذا لفظه: (فإن جذور المدرسة المشائية إلى سقراط وتلميذه إفلاطون وأرسطو...)،^٢ وقد عرف أرسطو بالمعلم الأول لهذه المدرسة؛ باعتبار أنه أول من صاغ أسسها في قالب علمي ومنطقي دقيق، الذي عبر عنه بالمنطق الأرسطي، وقد امتازت طريقتهم في التفكير بعدة خصائص ومنها^٣:

١. راجع: أبو حامد الغزالي، كتاب تهافت الفلاسفة، العلامة المحدث بحار الأنوار، محمد باقر المجلسي، ج ٧، ص ٤٧-٥٤.

٢. راجع: أبو نصر الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكمين، ص ٢، ٤؛ حنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، ود. خليل الجرجي، ص ٣٨٤، ٣٨٥؛ كمال الحيدري، شرح بداية الحكمة، ج ١، ص ٣٥.

٣. كمال الحيدري، دروس في الحكمة المتعالية، شرح بداية الحكمة، ج ١، ص ٣٥.

الخصوصية الأولى: إن الأسلوب والمنهج المتبع في تحقيق مسائلها، النظرية والعملية، باعتبار أن الفلسفة كانت في بداية الأمر شاملة وعامة لجميع ما يرتبط بجوانب الإنسان النظرية والعملية، الفلسفية منها والعلمية والعملية بحسب مراد المتأخرين من هذين الاصطلاحين، إلا أن هذه الفلسفة لم تكن تنتهج الأساليب الأخرى غير الأسلوب العقلي في استخراج واستنباط مسائل هذه العلوم، التي استقلت بعد ذلك بحيث أصبح لكل واحد منها منهج خاص يتناسب مع طبيعة مسأله.

الخصوصية الثانية: إن موضوعها الرئيسي العام هو الاهتمام بالإلهيات بالمعنى الأعم، خصوصاً دراسة المسائل الميتافيزيقية التجريدية بصورة عامة.

الخصوصية الثالثة: هي محاولة ربط الأبحاث الفلسفية بالقضايا الحياتية للإنسان، وتجلي هذه المحاولة بشكل واضح في فلسفة سقراط، ولذا يعبر عن فلسفته بالفلسفة الإلهية، وهو كناية عما انطوت عليه هذه الفلسفة النظرية من البعد العملي المتعلق بالجانب الأخلاقي؛ لحل مشكلة الحياة الإنسانية بشتى جوانبها، ثم قام بعده تلميذ أفلاطون المعروف بالمعلم الأول أرسطو بتميم هذا الدور الجبار، وما زالت عدّة من أصولها وقواعدها خالدة إلى يومنا هذا.

وما ذكرناه إلى الآن كان متعلقاً بالفلسفة الأم للمدرسة المشائية من وجهة نظر العامة، وأما ما يتعلق بالنسبة للفلسفة المشائية الإسلامية التي كان روادها الكندي والفارابي والشيخ الرئيس ابن سينا، فقد انتقلت أصولها عن طريق ترجمة الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية؛ وكان في طليعة الفلاسفة الإسلاميين يعقوب بن إسحاق الكندي، الذي قام بدور التفسير والشرح بالشكل الذي لا يتعارض مع النصوص والأفكار الأساسية في الدين الإسلامي^١، ويمكن أن نعتبر هذا اللون من الجهد في عداد المنتجين للفكر الفلسفي، وأن لم يأتِ بأصول جديدة ومسائل حديثة، وقد

عدّه البعض أنه أول من لقب بلقب فيلسوف العرب.^١ وأول من أخذ بالمذهب المشائي في الإسلام، وكان للمعرفة عنده طريقان: طريق العقل وطريق الوحي، وكلاهما يوصلان إلى الحقيقة الواحدة، والجدير بالإشارة أنه لم يكن على مذهب واحد، بل كان في بعض الأحيان ينتهج المنهج الأفلاطوني، وأخرى منهج الفيثاغوريين، والكندي هو الذي ساعد على انتشار الفلسفة بين المسلمين من خلال مراسلة المعتصم بالله العباسي، يبين فيها شرافة هذا العلم وجوب تعلمه من قبل المسلمين، ومن جملة ما جاء في هذه الرسالة ما هذا نصه: (الفلسفة علم بحقائق الأشياء على قدر طاقة البشر...)،^٢ وكان ظهوره في الوقت الذي يرى فيه علماء الإسلام، ومنهم المتكلمون، والمحدثون والفقهاء ضلالة وكفر الفكر الفلسفي آنذاك.^٣

ولكن الذي يطالع التاريخ الفلسفي الإسلامي المختص بالفلسفة المشائية، فإنه يرى ظهوراً بارزاً لعلمين من أعلام الفلسفة الإسلامية لم يضاهاه ظهور آخر لغيرهما في هذا اللون من التفكير البشري القائم على أساس المنهج العقلي المحض؛ وهما المعلم الثاني المعروف بأبي نصر الفارابي، والشيخ الرئيس أبو علي سينا، وقد أسهم هذان العلمان البارزان في تطوير الفكر الفلسفي الإسلامي لكثير من أصوله الفلسفية حتى امتاز عن الفلسفة الأم اليونانية، بالشكل الذي جعل لها الاستقلالية عن الفلسفة الأرسطية القديمة، وسائر الفلسفات الغربية التي ترجمت إلى اللغة العربية، وأهم مميز لهذه الفلسفة المشائية الإسلامية، هو استنادها في إثبات مطالبها على أساس المنهج العقلي المحض، وكان هو الطابع المعروف عنها، وقد قال عنها الحكيم السبزواري ما هذا لفظه: (... إن المتصدين لمعرفة حقائق الأشياء إما أن يبحثوا بحيث يطابق الظاهر من الشريعة في الأغلب فيقال لهم: المتكلمون، وإما أن

١. المصدر السابق، ص ١٢٩

٢. حنا الفاخوري، وخليل الجر. تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي، نقلًا عن رسائل الكندي

الفلسفية، ص ١٠٤ ٣. راجع: كتب نهفت الفلاسفة بحار الأنوار، ج ٧، ص ٤٧-٥٤.

لا يراعوا المطابقة ولا المخالفة، فإما أن يقصروا على المجاهدة والتصفية فيقال لهم الصوفية، وإما أن يكتفوا بمجرد النظر والبيان والدليل والبرهان فيقال لهم: المشاؤون، فإن عقولهم في المشي الفكري، فإن النظر والفكر عبارة عن حركة من المطالب إلى المبادئ، ومن المبادئ إلى المطالب، (...).^١

وقد اختلف المنهج المتبع من قبل ابن سينا عن المنهج العام الذي امتازت به المدرسة المشائية في تفصي الحقائق ومعرفتها وإثباتها، وذلك بإعطاء المنهج الذوقي الكشفي دوراً في معرفة الحقائق الوجودية إلى جانب المنهج العقلي السائد عليها.^٢

نعم نحن لا ننكر اعتقاد الشيخ في استقلالية المنهج العقلي في إثبات الحقائق الوجودية، ولكن في كتابه المعروف بالإشارات أشار إلى أن المذهب الذوقي العرفاني يمكن أن يكون أحد الطرق في إدراك الحقيقة، حتى ادعى البعض أن الشيخ الرئيس ينبغي أن يعد من فريق الباطنية المعتقدين بالكشف والشهود، وخروجه عن فريق المعتقدين بالمنهج العقلي الاستدلالي،^٣ وليس هذا بصحيح، وكذلك لا يمكن عد الفلسفة السينية فلسفة مستقلة عن الشريعة الإسلامية على نحو النقيض أو الضد، بل إن هذا التصور ليس بصحيح عن الفلسفة السينية الإسلامية؛ باعتبار أنها اتسمت بسمة الإسلام، فلا يمكن لأصحابها أن يفصلوا بينها وبين الأفكار التي جاء بها الإسلام، فإن الأساس الذي ينطلق منه هؤلاء الحكماء هو أنهم كانوا معتقدين: (إن الشريعة الحقّة صادرة عن مبدأ العقل، إذ يستحيل مناقضتها لقضايا العقل الضرورية أو القريبة من الضرورية، كما يستحيل مخالفة العقل لقضايا الشريعة الحقّة بصفتها صادرة عن مبدأ العقل).^٤

١. عبد الهادي السيزواري، شرح الأسماء الحسني، ص ٢٣٤.

٢. راجع: نصير الدين الطوسي، كتاب شرح الإشارات النمط التاسع في مقامات العارفين، ص ٣٦٣ فما بعد.

٣. راجع: محمد عابد الجابري، نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، ص ٨٧.

٤. السيد كمال الحيدري، كتاب شرح بداية الحكمة، ص ٣٨.

وأخيراً ينبغي التنبيه إلى شيء مهم، وهو عدم توفيق الفلسفة المشائية في التطبيق بين ما جاءت به الشريعة الإسلامية وبين الأصول العقلية التي تبتتها هذه المدرسة في الفكر الإسلامي. وخصوصاً ما حصل لها في مسألة المعاد الجسماني الذي نحن بصدد دراسته وإثباته على أساس المنهج المتبع في هذه المدرسة، فقد أخفقت في تحقيقه فلسفياً وعقلياً وآمنت بها تعبدياً، كما سيأتي في محله، ولكن هناك شيئاً يختلج في أذهاننا، وهو لماذا هذا الإخفاق؟ هل هو لقصور في أصولها العقلية التي تراها مصونة من الخطأ، أم أن النصوص الشرعية لم تكن موافقة في الواقع لما يثبت العقل؟ بمعنى أن ساحة الشريعة شيء، وساحة العقل شيء آخر؟ وفي جواب هذه الأسئلة وغيرها، نقول: إن الفصل بين الشريعة والعقل قول بلا دليل، بل الدليل قام على عكسه، ولكن ثمة أصولاً أخذت بعنوان أصول موضوعية في الفلسفة المشائية، وكانت في الواقع ليست كذلك، إذ ظهر بطلان الكثير منها، كأصل عدم تجرد القوة الخيالية، وأصل نفى الحركة الجوهرية، وغيرها، التي على أساسها صعب إثبات الكثير من المسائل الضرورية، كمسألة المعاد الجسماني، ومسألة برزخ النفوس الناقصة غير الكاملة، وغيرها.

وعليه فإن الأسلوب والمنهج العلمي في تحقيق مسائل الفلسفة المشائية المتعلقة بشتى جوانب العالم الكوني، كان منهجاً قائماً على أساس الاستدلال العقلي المحض، المبني على أساس وجوب تأويل الشرع المخالف للنتائج المنتهى إليها في الاستدلال، بحيث تكون عنه رؤية كونية فلسفية تختلف عن الرؤية الكونية الدينية، وهذا هو أكبر خطأ ارتكبه الفلسفة المشائية في مسألة عدم التوفيق بين قواعدها وقواعد الشرع، في الوقت الذي لا يمكن أن تكون نتائج الشرع مخالفة لنتائج العقل، فإن كان هناك خلل، فهو في حقيقة الأصول الموضوعية لها.

٢. مدى خطورة وأهمية مسألة المعاد الجسماني

إن أحد المباحث المعضلة في القرآن الكريم والأحاديث الشريفة المأثورة عن أهل بيت الوحي والرسالة ﷺ هو بحث المعاد، وينبغي ألا يرجع الذين لا حظ لهم من العلم الإلهي إلى القرآن الكريم في هذه المسألة، كما روي عن أمير المؤمنين ع في وصيته لأصحابه في محاجة الخوارج بالأحاديث الصحيحة لا بالقرآن الكريم؛ لأن القرآن حمال ذو وجوه،^١ فالشيخ الرئيس مع ما عنده من قابلية وقدرة في البحث والتحقيق والتأليف، إلا أن ما كتبه في المعاد لا يتجاوز بعض الصفحات، فكيف بالآخرين؟ بينما نجد في الشؤون العامة وسائر الأبحاث الأخرى قد وفي الكلام حقه، وقد قال صدر المتألهين قولاً يصف فيه عظم هذه المسألة جاء فيه: (اعلم أن مسألة المعاد هي ركن عظيم في الإسلام، وأصل كبير في الحكمة، وهي من أغمض المسائل دقة، وأعظمها شرفاً ورتبة، قلّ من هدى إليها من كبراء الحكماء من المتقدمين، ومن يرشد إلى إتقانها من عظماء الفضلاء من الإسلاميين)،^٢ وقال أيضاً: (فكيف يجد الإنسان الطريق إلى مثل هذا المطلوب الذي هو أحد عمودي الاعتقاد وهما علم المبدأ والمعاد).^٣

لقد اختلفت الأنظار والآراء في قبول ما طرحه ابن سينا في باب المعاد الجسماني، الذي سيأتي بيانه فيما بعد، حيث بين هناك عجز العقل عن إثبات المعاد الجسماني، حتى عرف عنه أنه يقول بالمعاد الروحاني بناءً على مبناه ومنهجه في البحث والتحقيق، وكانت كتبه المختلفة مليئة بهذا القول، ولكنه في الوقت الذي

١. لاحظ: بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٤٥؛ ج ٣٣، ص ٣٧٦؛ محمد الشوكاني، فتح القدير، ص ١٢؛ ابن بابويه، الإمامة والتبصرة، ص ١٤٨.

٢. راجع: غلامحسن إبراهيمي ديناني، معاد از دیدگاه حکیم مدرّس زنوزی؛ نقلاً عن الحكميم الزنوزي، ص ٨١، ٨٢.

٣. راجع: كتاب معاد از دیدگاه: به كوشش زهرا عبدالرازقي، علامه سيد ابو الحسن رفيعي قزويني، ص ٥٧، ٥٦؛ سيد جلال الدين آشتياني، شرح بر زاد المسافر لملا صدرا؛ ص ٧١.

أثبت فيه عدم قدرة العقل على إثبات المعاد الجسماني رجع وقال فيه قولاً تعديداً، خلافاً لمبناه ومنهجه العلمي في إثبات المسائل الإلهية وغير الإلهية، وعندئذ تضاربت الآراء والأنظار في مصداقية الشيخ الرئيس في مقالته هذه، فبعضهم حملة محملاً حسناً، فقال: (إن الذي بعث الشيخ على هذا الأمر، هو تواضعه العظيم أمام الشرع وقبول الحقيقة)،^١ وبعضهم الآخر لم يحمله محملاً حسناً، بل كان يقول: (إن الذي بعث بالشيخ في قبول هذا الأمر، هو التقية من متكلمي المسلمين في ذلك الزمان)؛^٢ لأنهم يعتبرون مسألة المعاد الجسماني ضرورة من ضروريات الدين الإسلامي، فمن لم يعتقد بها، أو لم يصدق بها، أو من لم يقل بها فهو كافر؛ لإنكاره هذه الضرورة من ضروريات الدين الإسلامي، بينما لا يرى المتأخرون كما كان عليه المتقدمون، بل فصلوا بين إنكار أصل المسألة والاعتقاد بها «مسألة المعاد» وبين تقرير كيفيتها «من أنه جسماني أو روحاني أو جسماني وروحاني معاً»، فالأولى يعد إنكارها من باب إنكار ضرورة من الضروريات، والثانية لا يعد منكرها منكراً لضرورة من ضروريات الدين، والشيخ الرئيس لم ينكر أبداً المسألة من أساسها، ولكن البحث العقلي الاستدلالي انتهى به إلى القول بالمعاد الروحاني من غير أن يكون جاحداً بأصل المسألة، وباعتبار أنه مؤمن بالدين الإسلامي فلا يجزأ على مخالفة ما جاء به الوحي الإلهي، لأن الإيمان به بوجب إيماناً بكل ما جاء به، هذا من جهة، ومن جهة أخرى إن الشيخ الرئيس لا يرى العقل قادراً مطلقاً على معرفة كل الموجودات، وإدراك كنهها، بل كان يرى أن للعقل دائرة خاصة به، يستطيع إدراك ما فيها، وأما ما هو خارج عن دائرته ومجاله فهو عاجز عن إدراكه فضلاً عن إدراك كنهه وحقيقته، وكثيراً ما كان يصرح بهذه الحقيقة حتى أصبحت واضحة عنه أوضح من الشمس في رابعة النهار، وإليك بعض الشواهد من كلامه.

قال في باب معرفة كنه وذات الأشياء ما هذا نصه: (الوقوف على حقائق الأشياء

١. الشيخ الرئيس ابن سينا، كتاب التعليقات، ص ٣٥، ٣٤. ٢. المصدر السابق، ص ١٣٧.

ليس في قدرة البشر، ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض، ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها، الدالة على حقيقته، بل نعرف أنها أشياء لها خواص وأعراض، فإننا لا نعرف حقيقة الأول، ولا النفس، ولا الفلك والنار والهواء والماء والأرض، ولا نعرف أيضاً حقائق الأعراض، ومثل ذلك أنا لا نعرف حقيقة الجوهر، بل إنما عرفنا شيئاً له هذه الخاصية، وهو أنه الموجود لا في موضوع، وهذا ليس حقيقته، ولا نعرف حقيقة الجسم، بل نعرف شيئاً له هذه الخواص، وهي الطول والعرض والعمق، ولا...)^١

وقال أيضاً: (الفصول المتنوعة لا سبيل - البتة - إلى معرفتها وإدراكها، وإنما يدرك لازم من لوازمها، فلا سبيل إلى معرفة ما تنفصل به النفس النباتية عن النفس الحيوانية وعن الناطقة... الفصل المقوم للنوع لا يعرف ولا يدرك علمه ومعرفته، والأشياء التي يؤتى بها على أنها فصول، فإنها تدل على الفصول وهي لوازمها، وذلك كالناطق، فإنه شيء يدل على الفصل المقوم للإنسان، وهو معنى أوجب له أن يكون ناطقاً، والتحديد بمثل هذه الأشياء يكون رسوماً، لا حدوداً حقيقية، وكذلك ما يتميز به الأشخاص، وما يتميز به الأمزجة).^٢

٣. موقف علمائنا من نظرية الشيخ الرئيس في المعاد

ذكرنا في المسائل السابقة أن مسألة المعاد كانت مجملة في الزمن السابق، عندما كان المعاد يؤخذ مقيداً بالجسماني والروحاني معاً، على نحو اللزوم. فالمعاد هو الجسماني، والجسماني هو المعاد، كما صرحت به الشريعة الإسلامية المقدسة من دون الحاجة إلى التأويل وصرف النظر عن ظاهر نصوصها الشرعية، بينما نجد المتأخرين يفرقون بين الاعتقاد بأصل المسألة وبين ما ينتهي إليه البحث والتحقيق

١. العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق الزنجاني، قسم الإلهيات،

٢. نقلاً عن: الشيخ محمد المحمدي، كتاب المعاد في الكتاب والسنة، ص ١٤٦.

في كيفية معاد الإنسان في اليوم الآخر. من كونه جسمانياً أو روحانياً أو روحانياً وجسمانياً معاً، واعتبروا الأول يوجب الحكم بكفر منكروه، بينما الثاني لا يوجب الحكم بكفره. باعتبار أن الأول لازم لإنكار ضرورة من ضروريات الدين، والثاني ليس كذلك، وإن لم تكن موافقة لصريح القرآن، ولكن لا دليل للحكم على منكروه بوجوب كفره. وإليك بيان بعض الأقوال في المسألة:

قال العلامة الحلي في كشف المراد في شرح التجريد: (الواجب في المعاد هو إعادة الأجزاء الأصلية التي لا يتطرق إليها الزيادة والنقصان، أو النفس المجردة مع الأصلية. أما الأجسام المتصلة بتلك الأجزاء فلا يجب إعادتها بعينها).^١

وقال شيخنا الشهيد الثاني في المقاصد العلية: (القدر الذي يجب التصديق به مما جاء به النبي ما علم مجيئه به تواتراً من أحوال المبدأ والمعاد، كالتكليف بالعبادات، والسؤال في القبر وعذابه، والمعاد الجسماني والحساب والصراف والميزان، والجنة والنار، ولا يجب العلم بكيفية ذلك وتفصيله، فإنه مما يخفى على الخواص).^٢

وقال شيخ الفقهاء العظام الأستاذ الأكبر الشيخ كاشف الغطاء في المبحث الثالث من الفن الأول من كتاب كشف الغطاء: (يجب العلم بأنه تعالى بعيد الأبدان بعد الخراب، ويرجع هيأتها الأولى بعد أن صارت إلى التراب، ويحل بها الأرواح على نحو ما كانت، ويضمها إليها بعد ما انفصلت وبانت، فكان الناس نيام انتبهوا، فإذا هم قيام ينظرون إلى عالم جديد إلى أن قال: والمقدار الواجب معرفة أصل المعاد ومعرفة الحساب وترتيب الثواب والعقاب، ولا يجب المعرفة على التحقيق التي لا يصلها إلا صاحب النظر الدقيق كالعلم بأن الأبدان هل تعود بذواتها أو إنما يعود ما يمانئها بهيئاتها، وأن الأرواح هل تعدم كالأجساد أو تبقى مستمرة حتى تتصل بالأبدان عند المعاد، وأن المعاد هل يختص بالإنسان أو يجري على كافة ضروب

١. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد تحقيق الزنجاني، قسم الإلهيات، ص ٢١٣-٢٣٢.

٢. نقلاً عن: كتاب المعاد في الكتاب والسنة، ص ١٤٦.

الحيوان، وإن عودها بحكم الله دفعي أو تدريجي، وحيث لزمه معرفة الجنان وتصور الميزان لا يلزم معرفة وجودها الآن، ولا العلم بأنها في السماء أو في الأرض أو يختلفان، وكذا لا يلزم معرفة الميزان ولا يجب عليه معرفة أنها ميزان معنوية أو لها كفتان، ولا يلزم معرفة الصراط جسم دقيق أو عبارة عن الاستقامة المعنوية على خلاف التحقيق إلى أن قال: ولا يلزم معرفة ضروب العذاب وكيفية ما يلقاه العصاة من أنواع النكال والعقاب.^١

والذي يهمنا من الأقوال الثلاثة التي مر ذكرها، أنهم لا يشترطون إعادة جميع أجزاء جسم الإنسان، بل المهم الاعتقاد بأن المعاد في اليوم الآخر لا بد أن يكون جسمانياً. وقال صاحب كتاب المعاد في القرآن والسنة الشيخ الفقيه آية الله محمد الممجدى: (... فمن اعتقد بأصل المعاد الجسماني ثم أدى نظره بالبحث والتحقيق إلى الاعتقاد ببعض الخصوصيات في الجسم حسب الأدلة الدالة عليه عنده - وإن كان نظره مخالفاً لآحاد الأخبار - فلا يحل لأحد إزراؤه فضلاً عن تكفيره، فإن من أفحش القول تكفير أهل القبلة إلا بما فيه نفي للصانع تعالى أو شرك به أو إنكار للنبوة أو ما علم أنه من دين النبي ضرورة، مع علم المنكر بكونه من دين النبي ﷺ إلى أن قال: وفي غير ما ذكر فالتكفير تقول على الله بغير علم عز اسمه. ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً، والمكفر داخل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا ۖ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾^٢، واستشهد على قوله بالرواية التالية، قال: روى عنه (أنه قال: «إذا قال المسلم لأخيه: يا كافر، فقد باء بها أحدهما»^٣ انتهى).^٤

٢. الأحزاب، ٥٧، ٥٨.

١. كاشف الغطاء، كتاب كشف الغطاء، ص ٥.

٣. بحار الأنوار، ج ٧٢، ص ١٦٤؛ صحيح البخاري، ج ٧، ص ٩٧، طه، ١١٤.

٤. في تحقيق مسألة المعاد الجسماني وبحثها

إنّ البحث في مسألة المعاد الجسماني في نظر الشيخ الرئيس يتميز بطابع خاص يختلف عما هو عليه في أبحاث الآخرين؛ لأنّ المتعارف عليه أن صاحب المبنى الخاص يجب عليه أن يتبع في تحقيقاته على أساس ما قرره من أصول ومبانٍ، إلّا أن شيخنا الرئيس ابن سينا كان له منهج خاص وأسلوب معين في تحقيق مسألة المعاد في اليوم الآخر، خالف فيه كل مبانيه في التحقيق - عندما أخذ النتيجة من الشرع المقدّس - باعتبار أنه صاحب منهج عقلي ومنطقي فيه، إلّا أنه في تحقيق هذه المسألة اتبع طريقاً خاصاً خالف فيه المنهج المتبع في تحقيق مسائل الفلسفة المشائية، المبنى على أساس الاستدلال والمنطق العقلي، فقد اتبع فيها أسلوباً يعتمد على ملاحظة مقدمتين أساسيتين عنده: إحداهما عقلية، والأخرى شرعية، وقد استخلص من نتيجة

المقدمة الثانية وجوب الإيمان والاعتقاد بالمعاد الجسماني دون الكيفية التي توصل إليها عن طريق ما تبناه من أصول موضوعية في تحقيقه لمسائل فلسفته، التي كانت تحتّم عليه رفض التسليم التعبدي بشيء ما لم يدل الدليل المنطقي على إثباته، ولكي تتضح هذه الحقيقة كان علينا أن نبين هاتين المقدمتين بنحو من التفصيل، وكما يلي:

المقدمة الأولى: المقدمة العقلية في بيان محدودية العقل

إنّ أروع شيء في العالم المحترف في أي فن من الفنون المختلفة، هو بيان عجزه وافتقاره وعدم قدرته المطلقة في باب الإحاطة التامة بجميع المعارف والعلوم التي لم تكن تحت إمكانه ودائرة علمه وإدراكه، خصوصاً فيما إذا كانت من جملة العلوم الغيبية التي قد لا يكون للعقل الإنساني سعة في إدراكها ومعرفة كنهها وحقيقتها، والإلمام بجميع جزئياتها بتمام تفاصيلها، ولا يعد هذا نقصاً في عقله، بقدر ما يدل

على كماله وتواضعه للحق، وواحدة من هذه الأمور التي امتاز بها أرباب العلم والمعرفة والحكمة، وكبار الفلاسفة، هي اعترافهم بمحدودية عقل الإنسان وتحديد قدرته في إدراك الحقائق الواقعية على ما عليها في الواقع الثابت، ومن أبرز هؤلاء الفلاسفة الكبار الشيخ الرئيس ابن سينا، فهو على ما عنده من قدرة عقلية في بيان وبرهنة الكثير من المسائل، إلا أنه أظهر عجز عقله عن أدراك كل الحقائق الواقعية، كما ذكرنا بعض كلماته في بداية هذا البحث، فإن دلّ هذا الأمر على شيء، فإنما يدل على تواضعه من جهة، وشجاعته من جهة أخرى، إذ ليس من السهل أن يصارع رجل كهذا نفسه، وهي ترى ما عندها من العلوم كثيرة، وخير شاهد على ذلك كتابه المعروف بالمباحثات التي أظهر فيها عجز العقل عن إدراك جميع الواقعيات، بل أكد فيها محدودية العقل في هذا الأمر، ولم يخل كتابه الكبير المعروف بكتاب الإشارات من الإشارة إلى هذه الحقيقة، كما بين ذلك في النمط التاسع تحت عنوان مقامات العارفين، من وجود وسيلة أخرى يمكن للإنسان أن يدرك الواقع الخارجي من خلالها، تعمل خارج حدود العقل، وهي الوحي الإلهي، وإخبار الصادق المصدق المعصوم.

ويجب أن يعلم أن الحكم بمحدودية العقل لم يكن خالياً من الدليل النقلي، ولكن تكمن أهمية هذه المسألة في طبيعة الاعتراف بها من قبل أصحاب المذهب العقلي في البحث والاستدلال، فإن هذه الأدلة النقلية تلزم العقل بالعمل في ضمن حدوده ومجال معرفته وإدراكه، فالعقل يحكم بمقدار دائرته ومجاله الممكن إثباتاً ونفياً، ولا يحق للعقل أن يثبت أو ينفي شيئاً واقعاً في مجال خارج مجاله ودائرة حكمه وإدراكه، هذا فيما إذا أخذنا العقل بما هو عقل من دون تدخل العامل الخارجي الذي بإمكانه أن يساعده في إدراك ذلك الأمر الواقع في مجال خارج مجاله؛ لأن العقل بمساعدة هذا العامل الخارجي يستطيع الحكم إيجاباً وسلباً في تحديد مصير ذلك الأمر المفروض، وهذا العامل الخارجي تارة يكون محدوداً بحدود معينة، وإن كانت بالنسبة لحدود العقل أوسع، ولكنها بالنسبة لعامل آخر فهي محدودة، فقد

يكون العامل الخارجي هو الكشف والشهود، وقد يكون هو الوحي الإلهي، فالأول محدود بحدود المعرفة الشهودية، ولكن الثاني لا حدود له؛ لأن مجال الوحي الإلهي غير مقيد بقيود معينة، بل مجال المعرفة فيه مطلقة غير محدودة، لقوله تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾^١

وقد لخص البعض محدودية القدرة الإدراكية للعقل في عشر مراحل^٢، وهي كما يلي:

الأولى: محدودية قدرة العقل في معرفة جميع طرق إدراك الحقائق.

الثانية: محدودية قدرة العقل في إدراك نفس الحقائق.

الثالثة: محدودية قدرة العقل في إدراك جميع أبعاد الحقائق.

الرابعة: محدودية قدرة العقل في الإدراك الكامل لروابط الحقائق.

الخامسة: محدودية قدرة العقل في إدراك الحقائق التي وراء العقل بشكل خاص.

السادسة: محدودية قدرة العقل في إدراك تأثير معرفة المواضيع ما وراء العقل في مواضيع العقل المحضة.

السابعة: محدودية قدرة العقل في إدراك تأثير معرفة مواضيع ما وراء العقل في معرفة مواضيع الحس والتجربة.

الثامنة: محدودية قدرة العقل في إدراك تأثير معرفة مواضيع ما وراء العقل في معرفة مواضيع الكشف والشهود.

التاسعة: محدودية قدرة العقل في إدراك الطريق والمنهج الصحيح للاستفادة من العقل (استعمال العقل).

العاشرة: محدودية قدرة العقل في إدراك العوامل الخنثى للمعرفة العقلية.

وعليه فإن ما قاله الشيخ الرئيس في بيان محدودية العقل في مجال معرفة جميع الحقائق الواقعية، يتناسب بشكل تام مع ما جاء به صاحب هذا الكتاب الشيخ

١. طه، ١١٤.

٢. محمد رضا حكيمي، معاد جسماني در حکمت متعالیه، ص ١٥٣-١٥٥.

محمد رضا الحكيمي، وهذا الأمر كما بينا قبل قليل، يكشف عن مدى تواضع الشيخ الرئيس أمام الحق والواقع الثابت من جهة، ومدى تسليمه وإيمانه بالشرع الإسلامي والوحي الإلهي؛ باعتبار أنه أحد المؤمنين بهذه الشريعة السمحاء من جهة أخرى.

المقدمة الثانية: المقدمة الشرعية

وفيها يتضح مدى تسليم الشيخ للشرع المقدس، فقد جاء قبوله بالشرع المقدس في الوقت الذي وصل إلى طريق مسدود أمام العقل في مسألة إثبات جسمانية المعاد في اليوم الآخر.^١ فالدليل العقلي معه كان مثبتاً للمعاد الروحاني دون الجسماني، ولكن هذا الأمر لم يكن مضرّاً بيقينه التام بوجود تصديق خبر الصادق الأمين عليه السلام بناءً على ما اخترناه من الحمل على المحمل الحسن وإن ما توصل إليه بالدليل العقلي كان مخالفاً لظاهر ما جاء به الشرع في بيان كيفية وطبيعة المعاد في اليوم الآخر، لصريح القرآن بجسمانيته على النحو الذي لا مجال للتأويل فيه، فقد كانت بعض آياته نص في ذلك، وأما بالنسبة للمصدر الشرعي الثاني والذي لا تقل درجته عن مقام القرآن فيما إذا كانت دلالاته صريحة وواضحة مع سلامة السند من التضعيف والخذش فقد بلغ حد الاستفاضة، إن لم تقل بالتواتر في إثبات هذه الحقيقة، التي أصبحت بعد ذلك واضحة للجميع، إلى الحد الذي لا يبقى للمنكر إلا العناد والتعمد في الجدل بلا دليل يعضده لقوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلُمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾.^٢

ومن هنا تتجلى لنا عظمة الشيخ الرئيس في هذه المسألة، فإنه على الرغم من وجود الدليل عنده على إثبات الطرف الثاني المعاد الروحاني ونفي الطرف الأول

١. فقد ذكر السيد جلال الدين الآشتياني في شرحه على زاد المسافر لملا صدرا، (...) ابن سينا لا يعتقد بحر الأجساد وبالمعاد الجسماني، خصوصاً وأنه أقام الدليل على امتناع المعاد الجسماني وعود الروح إلى البدن، راجع الكتاب المذكور، ص ٦٥-٧١.

المعاد الجسماني ولكن مع كل هذا الجهد الكبير الذي بذله في تحقيق المسألة، عاد على بدأ وقال بالجسماني، بالرغم من أنه أثبت استحالة إمكانه عقلاً، فضلاً عن وقوعه، وتحمل على ذلك الأمر التهم والازدراء من الطرفين الموافق والمخالف، فقد قال الموافق للقول بالمعاد الجسماني: إن إظهار هذا الأمر لم يكن من باب التسليم للشرع، بل من باب الخوف من وصمة التكفير، لأنها كانت تلحق بكل من يقول بالقول المخالف لظاهر الشرع المقدس، وإن ثبت عنده بالدليل القاطع، بينما أشكل عليه أصحاب الطرف المخالف القائلين بالمعاد الروحاني، بأن صاحب المبنى لا يصح منه مخالفة مبناه على أساس عدم القدرة في إثبات ما يريده الطرف الآخر، فأن التعبد لصاحب العقل أمر قبيح جداً، وقد غفل الطرفان على أن القضية قد لا تكون على أساس ما ذهبوا إليه، فمن طرف تدل على صدق اعتقاد الرجل ومدى إيمانه بالشريعة الإسلامية، باعتباره فرداً من أفرادها، والمقدار الذي يجب التسليم به، لا من باب الخوف كما تصوره الطرف الموافق للمعاد الجسماني، ولا من باب القبح كما قال به الطرف المخالف للجسماني أصحاب النظر العقلي بل قد يكشف عن مدى تواضع الرجل أمام الحق وشجاعته الفائقة أمام نفسه وعقله الذي يرى الواقع خلاف الشرع، ولكن إدراكه وإيمانه بمسألة تطابق العقل مع الشرع، في الوقت الذي لا يرى فيه طريق لإمكان تأويل الشرع؛ باعتباره أن هذه المسألة بالذات تأبى التأويل والانصراف عما هو ظاهر ونص فيها الجسماني فقبوله للشرع لا يعد قبيحاً كما يتصور، بل كان كاشفاً عن عظمة وعلمية الشيخ الرئيس في هذا الأمر، هذا ما نراه نحن في اتخاذ الشيخ لهذا الموقف، معتمدين فيه على عدة قرائن لفظية ظهرت من مباحثاته مع تلميذه بهمنيار صاحب كتاب التحصيل، فلترجع تلك المباحثات المدونة في كتاب المباحثات.

٥. في ماهية الإنسان المكلف بالخطابات الإلهية

لا يخفى علينا دور هذه المسألة في تحقيق مسألة المعاد الجسماني، بل قد تكون من أهم مسائله التي يتوقف عليها دراسته وتحقيقه وإثباته، فلا معاد ما لم يثبت موضوعه، فهي القطب الذي يدور عليه أبحاث المعاد، وقد سبق وأن بينا الأقوال فيها، ثم قمنا بعد ذلك بمناقشة بعضها، وما بقي علينا هنا إلا أن نبين رأي الشيخ الرئيس ابن سينا فيها؛ لأن الإشارة السابقة كانت مجملّة عامة شاملة لجميع الفلاسفة والحكماء، فعلى علينا أن نذكر رأي الشيخ الرئيس مفصلاً فيها، فقد ذهب جمهور الفلاسفة والحكماء إلى القول الآتي: بأن ماهية الإنسان التي تقع مورد الخطاب الإلهي جوهر مجرد لا جسم ولا جسماني، إلا أنه يجب الالتفات إلى مسألة مهمة، وهي أن هذا الجوهر المجرد الذي يعبر عنه في الإنسان بالنفس الناطقة، قد اختلف الفلاسفة في مسألة قواه، هل هي مجردة أم مادية منطبعة بجزء مادي؟ وقد ذهب الشيخ الرئيس ابن سينا إلى القول بتجرد القوة العقلية دون القوى الأخرى كالقوة الوهمية والخيالية، بينما نرى ملا صدرا ذهب إلى تجرد جميع القوى العقلية والخيالية والوهمية وستأتي الإشارة إليها في محله. نعم قد يفهم من بعض عبارات الشيخ الرئيس الإشارة إلى القول بتجرد القوة الخيالية، كما فهم ملا صدرا ذلك من عبارته التالية: (إن الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية...)،^١ فقال صدر المتألهين في شرحه لكتاب الهداية الأثيرية: (وللشيخ الرئيس إشارة خفية في آخر إلهيات الشفاء إلى وجه في صحة المعاد الجسماني بقوله: إن الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية...)،^٢ ويريد أن يؤكد في قوله هذا ما ذهب إليه في جعل تجرد القوه الخيالية ركناً أساسياً في ثبوت المعاد الجسماني الذي قال به.

١. الشيخ الرئيس ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق آية الله حسن حسن زاده آملی، ص ٤٧٣.

٢. صدر المتألهين، شرح الهداية الأثيرية، ص ٣٧٧.

٦. في أدلة تجرد النفس الإنسانية الناطقة

وقد ذكر الشيخ الرئيس ما يقارب ثمانية أو تسعة براهين على إثبات تجرد النفس الناطقة تجرداً عقلياً تاماً، وسنقوم بنقل بعضها ونترك البعض الآخر إلى من يرغب التفصيل؛ لأن النقل لجميعها يخرجنا من محل البحث، لأن بعضها طويل إلى حد ما، وبعضها الآخر قصير إلى حد ما، كما هو البرهان الرابع الوارد في كتاب الشفاء، وأطولها البرهان الأول الوارد بنفس المصدر السابق، ويعتبر هذا البرهان - الأول - أقوى من براهينه الأخرى؛ ولذا اعتنى به الشيخ الرئيس عناية خاصة. فقد أتى به في سائر تصانيفه بتقريرات يقرب بعضها من البعض، فقد ذكره في كتابه النجاة^١ وفي كتابه المعروف بكتاب الإشارات^٢ وجاء في كتاب المبدأ والمعاد^٣ وغيرها من مؤلفاته الفلسفية.

ونحن في هذا المقام لا نستطيع الإتيان بجميع هذه البراهين لطولها، ولكن سنقوم بذكر برهان واحد منها لتحقيق الغرض، وحيث أن البرهان الأول يعتبر أقوى هذه البراهين وأقلها إشكالاً واعتراضاً، وقد تعرض لتفريده الشيخ الرئيس في مجموعة من مؤلفاته كما ذكرنا قبل قليل، فأنا نختار أحد هذه التقريرات وأخصرها، وهو الوارد في كتابه المبدأ والمعاد، فقد جاء فيه: (فصل في أن المعقولات لا تحل جسماً، ولا قوة في جسم، بل جوهرأ قائماً بنفسه ونحن الآن ملتزمون أن نعرف كيف تأخذ كل قوة مدركة صورة المدرك، فنقول: المدرك إذا كان ذاتاً عقلياً فلا يجوز أن يدركه قوة حسية، ولا قوة في جسم يوجه من الوجوه).

١. الشيخ الرئيس ابن سينا، كتاب النجاة ط ٢، ص ١٧٧-١٧٤، ط مصر سنة ١٣٥٧ هـ. ق
٢. الشيخ الرئيس ابن سينا، كتاب الإشارات النمط الثالث، الفصل السادس عشر، وكذلك في الفصل الأول من النمط السابع
٣. ابن سينا، المبدأ والمعاد، المقالة الثالثة، الفصل السادس عشر، فصل في أن المعقولات لا تحل جسماً، ولا قوة في جسم، بل جوهرأ قائماً بنفسه

والبرهان على ذلك أن كل قوة في جسم، فإن الصورة التي تدركها تحل جسماً لا محالة، ولو كان محله مجرداً عن الجسم لكان لتلك القوة قوام دون الجسم، ثم لا يجوز أن يكون لصورة عقلية، كيف كانت، بذاتها أو بتجرد العقل لها، تصوّر وحلول في الجسم، وذلك لأن كل معنى وذوات عقلية فهي بريئة عن المادة وعن عوارض المادة، وإنما هو حدّ فقط.

ثم إن كل صورة تحل جسماً فقط يمكن فيها أن تنقسم؛ فإن تشابهت الأقسام فيكون الشيء لم يدرك مرة، بل مراراً كثيرة، بل مراراً بغير نهاية بالقوة، وإن لم تتشابه الأقسام وجب أن تختلف، فيجب أن يكون بعضها قائماً مقام الفصول من الصور التامة، وبعضها قائم مقام الجنس، لأن أجزاء تلك الصورة تكون أجزاء معنى الذات، ومعنى الذات لا يمكن أن يقسم إلا على وجه، لكن القسمة واجبة أن تكون على جهة واحدة، بل يمكن على جهات مختلفة، فيمكن أن تكون أجزاء الصورة كيف اتفق فصلاً أو جنساً، فلنفرض جزءاً جنساً وجزءاً فصلاً معيناً، ولنقسم على خلاف تلك القسمة: فإن كان ذلك بعينه فهذا محال، وإن كان فصل آخر وجنس آخر حدث للشيء فصول كيف اتفق وبغير نهاية وأجناس كذلك، فهذا محال.

ثم كيف يجوز ولم يجب أن يكون صورة هذا الجانب مختصاً بأنه جنس، وصورة هذا الجانب أنه فصل، وإن كان هذا الاختصاص يحدث بتوهم القسمة، فالتوهم بغير صورة الشيء، وهذا محال، وإن كان موجوداً فيجب من ذلك أن يكون عقلاً شيئاً لا شيئاً واحداً، والسؤال في كل واحد من الشئيين ثابت، فيجب أن يكون عقلاً أشياء بلا نهاية، فيكون للمعقول الواحد مبادٍ معقولة بلا نهاية.

ثم كيف يمكن أن يحصل من المعقولين معقول واحد، ونحن نعقل طبيعة الفصل بعينها لطبيعة الجنس، فيجب أن تحل طبيعة الفصل وصورته في الجسم حيث طبيعة الجنس، فيستحيل، ثم كيف يمكن أن يحصل من المعقولين معقول واحد، ونحن نعقل طبيعة الفصل بعينها لطبيعة الجنس، فيجب أن تحل طبيعة الفصل وصورته في الجسم حيث طبيعة الجنس، فيستحيل.

ثم الواحد الذي لا قسمة له كيف يعقل؟ والحد من جهة ما هو حد واحد، فكيف يعقل من جهة وحدته؟ والفصول المجردة لا تنقسم بالفصول. والأجناس المجردة التي ليس لها أجناس، وصورة المعقولات التي لا قسمة لها إلى مبادئ حدود كيف تعقل؟ وقد بان وأتضح أن المعقولات الحقيقية لا تحل جسماً من الأجسام ولا تقبلها صورة متفرقة في مادة جسم.^١

وقد لخص الشيخ حسن زاده آملی في كتابه الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة، البرهان الأول المنقول في الشفاء بعبارة مختصرة قال فيها: (وعصارة البرهان: أن للصور المعقولة بسيطة مفارقة، ووعاء المفارق مفارق، وأخصر من هذه أن تقول: وعاء العلم مجرد لأنه مجرد، أو تقول: العلم بسيط فمدركه بسيط).^٢ وكيفما كان فإن مسألة تجرد النفس الناطقة مما نطق به الشرع والعقل، فلا يحتاج إلى مزيد بحث، ولكن الذي يهمنا هنا هو الإشارة إلى أن البراهين التي طرحها الشيخ الرئيس كان محورها التجرد العقلي للنفس الإنسانية دون المراتب الأخرى، وترك التفاصيل إلى الطالب له، فليراجع كتبه.^٣

٧. موقف الشيخ من نظرية الشرع في المعاد الجسماني

مما تقدم تبين لنا أن الكيفية التي انتهى إليها الشيخ الرئيس في طبيعة المعاد يوم القيامة، هي بنفس الكيفية التي جاء بها الشرع المقدس تصديقاً منه به، معتمداً في ذلك على مقدمة يقينية، وهي تصديق خبر الصادق المصدق المعصوم عليه السلام، وباعتبار أن مجال الوحي الإلهي غير محدود في المعرفة ومحدودة مجال العقل، كما بينا

١. الشيخ الرئيس ابن سينا، المبدأ والمعاد ط ١، ص ١٠٠، ١٠١.

٢. حسن زاده آملی، الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة، ص ٨٧.

٣. راجع: كتاب النجاة، ط ٢، ص ١٧٤-١٧٧، الشيخ الرئيس ابن سينا، كتاب النفس من الشفاء بتحقيق آية الله حسن زاده آملی، ص ٢٨٨-٢٩٤: مجموعة الرسائل الفلسفية ط مصر، ص ٨٠-٨٤، رسالة فارسية في معرفة النفس، تصحيح د. موسى عبيد، سنة ١٣٧١ هـ. وغيرها.

ذلك في المقدمتين السابقتين، وبناءً على ذلك انتهى إلى النتيجة التالية:

قال الشيخ الرئيس في بعض كتبه الأساسية: (يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو مقبول^١ من الشرع، ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة، وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروعه معلومة لا يحتاج إلى أن يعلم. وقد بسطت الشريعة الحقّة التي أتانّا بها سيدنا ومولانا ونبينا محمد ﷺ حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن، ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس - البرهان، وقد صدقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالقياس - بالمقياس خ ل - اللتان للأنفس وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورهما الآن لما توضح من العلل. والحكماء الإلهيين رغبهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك، وإن أعطوها ولا يستعظمونها في جنبه هذه السعادة التي هي مقارنة الحق الأول على ما نصه عن قريب، فلتعرف حال هذه السعادة والشقاوة المضادة لها، فإن البدنية مفروغ عنها في الشرع).^٢

ولا شك أن التعبير بالمقبول فيه دلالة واضحة وصريحة على التقليد في الأمر، بينما قد لا نستظهره من عبارته في بعض نسخ الشفاء - كما نقل ذلك البعض - حينما عبر فيها بدل كلمة المقبول بالمعلوم، وفرق بين التعبيرين، فإن الأول ظاهر في التقليد، والثاني ظاهر في التصديق، وقد يكون هو مراده من العبارتين، إلا أن برهانه العقلي على إثبات روحانية المعاد واستحالة جسمانيته، يرجح الأول «التقليد».

وإنّ بيان حقيقة الالتذاذ والتألم بعد العمات وعند قيام الساعة، دليل لنا على طبيعة تمسك الشيخ الرئيس في ما ذهب إليه في كيفية المعاد في اليوم الآخر، إلا أنّه

١. ينبغي الالتفات إلى أن هذه العبارة قد تغيرت من كتاب إلى كتاب آخر من كتب الشيخ ابن سينا، فالموجود في إلهيات الشفاء، قوله [المنقول]: [وفي بعض النسخ من كتاب الشفاء وردت بلفظ [معلوم] كما نقل ذلك سيد جلال الدين الآشتياني في شرحه على زاد المسافر لملا

لا ينكر الالتذاذ والتألم الجسماني اعتماداً منه على الشرع المقدس؛ إذ لا طريق للعقل في بيانه، فقد قال في توضيح هذه الحقيقة: (وأما إذا انفصلنا عن البدن، وكانت النفس مأتية في البدن لكمالها الذي هو معشوقها ولم تحصله، وهي بالطبع نازعة إليه إذ عقلت أنه بالفعل، أنه موجود، إلا أن اشتغالها بالبدن كما قلنا قد أنساها ذاتها ومعشوقها، كما ينسى المرض الحاجة إلى بدل ما يتحلل، وكما ينسى المرض الاستلذاذ بالحلو واشتهاءه، ويميل بالشهوة من المرض إلى المكروهات في الحقيقة عرض لها حينئذ من الألم لفقدانه كفاءة ما يعرض من اللذة التي أوجبنا وجودها ودللنا على عظم منزلتها، ويكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التي لا يعدلها تفريق النار الاتصال وتبديل الزمهرير للمزاج، فيكون مثلنا حينئذ مثل الخدر الذي أومأنا إليه فيما سلف، وأي الذي قد علمت فيه نار أو زمهرير، فمنعت المادة الملابس وجه الحس عن الشعور به، فلم يلتذ، ثم عرض أن زال العائق فتشعر بالبلاء العظيم.

وأما إذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حداً من الكمال يمكنها به إذا فارقت البدن تستكمل الاستكمال التام الذي لها أن تبلغه، كان مثلها مثل الخدر الذي أذيق المطعم الألد وعرض للحالة الأشهى وكان لا يشعر به، فزال عنه الخدر وطالع اللذة العظيمة دفعة؛ وتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية بوجه، بل لذة تشاكل الحالة الطيبة التي هي للجواهر الحية المحضة، وهي أجل من كل لذة واشرف، فهذه السعادة، وتلك هي الشقاوة، وتلك الشقاوة ليست تكون لكل واحد من الناقصين، بل الذين اكتسبوا للقوة التشوق إلى كمالها، وذلك عندما يبرهن لهم أن من شأن النفس إدراك ماهية الكل...)^١.

ويتضح لنا من خلال هذا النص المتعلق ببيان طبيعة ونوع الالتذاذ والتألم

١. الشيخ الرئيس ابن سينا، الإلهيات من الشفاء، ص ١٦٦؛ تحقيق حسن حسن زاده آملی

للنفوس بعد مفارقة الأبدان التي يراها الشيخ الرئيس وغيره بمثابة المانع الذي يمنع النفس الإنسانية عن مطالعة الحقائق الوجودية، وبالأخص أن مشاهدة ومعرفة وإدراك هذه الحقائق والمعارف متعلق بكمال النفس ووصولها إلى مرتبة العقل التي تضاهي بها العقول المجردة الأخرى، وهو كمالها الخاص بنظر الشيخ الرئيس ابن سينا كما جاء في كلامه: (... إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرسماً فيها صورة الكل، والنظام المعقول في الكل، والخير الفاضل في الكل مبتدئة من مبدأ الكل إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة، ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما بالأبدان، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها، ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله، فتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله، مشاهدة لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال والحق المطلق متحدة به، ومنتقشة بمثال هيئته، ومنخرطة في سلكه، وصائرة من جوهره، فإذا قيس هذه الكمالات المعشوقة التي للقوى الأخرى وجد في المرتبة التي بحيث يقبح معها أن يقال: إنه أفضل وأتم منها، بل لا نسبة إليها بوجه من الوجوه فضيلة وتاماً وكمالاً وكثرة و... وأما الدوام فكيف يقاس الدوام الأبدي بدوام المتغير الفاسد... وأما شدة الوصول فكيف يكون حال ما هو وصوله بملاقاة السطوح بالقياس إلى ما هو سار في جوهر قابله حتى يكون كأنه «هو هو» بلا انفصال إذا العقل والعامل والمعقول واحد أو قريب من الواحد، وأما أن المدرك في نفسه أكمل فأمر لا يخفى، وأما أنه أشد إدراكاً فأمر أيضاً تعرفه بأدنى تأمل وتذكر لما سلف بيانه).^١

نستشعر من بيانه لرغبة الحكماء في طلب السعادة، أنه يريد أن يؤكد هذه الحقيقة التي تدل على أن للنفس الإنسانية نوع سعادة لا تدرك إلا إذا وصلت وبلغت كمالها الخاص بها، وهو مراد الحكماء في الوقت الذي قد لا تبلغ فيه النفس ذلك

الكمال حينما تكون النفس ناقصة غير كاملة، بمعنى أنها لم تصل مرتبة التجرد التام، وعندئذ لا يقاس إدراكها في هذا الحال بالحال الذي تكون فيه بالغة كمالها الخاص بها، ولذا قال: (كيف يقاس هذا الإدراك بذلك الإدراك؟ أو كيف تقاس هذه اللذة باللذة الحسية والبهيمية والغضبية؟ ولكننا في عالم بدنا وانغماسها في الرذائل لا نحس بتلك اللذة إذا حصل عندنا شيء من أسبابها كما أومأنا إليه في بعض ما قدمناه من الأصول، ولذلك لا نطلبها ولا نحن إليها، اللهم إلا أن نكون قد خلعنا ربة الشهوة والغضب وأخواتهما عن أعناقنا وطالعنا شيئاً من تلك اللذة، فربما تخيلنا منها خيالاً طفيفاً وخصوصاً عند انحلال المشكلات، واستيضاح المطلوبات النفسية، ونسبة التذاذنا هذا إلى ذلك، ونسبة الالتذاذ الحسي ينشق روائح المذاقات اللذيذة إلى الالتذاذ بتلعمها، بل أبعد من ذلك بعداً غير محدود).^١

ويجب أن يعلم أن هذه السعادة الحقيقية المطلقة لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملي من النفس، كما بين ذلك الشيخ بنفسه عندما قال: (... إن هذه السعادة الحقيقية لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملي من النفس، ولنقدم لذلك مقدمة وكأننا قد ذكرناها فيما سلف، إن الخلق هو الملكة يصدر بها من النفس الفعال ما بسهولة من غير تقدم روية، وقد أمر في كتب الأخلاق بأن يستعمل التوسط بين الخلقين... الضدين).^٢

وبهذا القدر نكتفي من بحث المعاد الجسماني عند الشيخ الرئيس ابن سينا، ونترك الباقي لمن يطلب تفصيلاً أكثر من ذلك بعدما وضحناه بالقدر المطلوب.

المعاد الجسماني عند صدر المتألهين الشيرازي

تمهيد

يعد الأسلوب والمنهج العلمي الذي اتبعه صدر المتألهين في تحقيق مسائل الحكمة المتعالية، نوعاً خاصاً به لم يكن متبعاً في الفلسفات الأخرى السابقة عليه؛ لأنه كان يمثل أنجح محاولة قام بها فيلسوف إلهي في التاريخ الفلسفي الإسلامي، نعم كانت هناك مجموعة من المحاولات للجمع والتوفيق بين الفلسفة من جهة، والعرفان والكلام من جهة أخرى، إلا أنها لم يحالفها الحظ مثلما حالف فيلسوفنا ملا صدرا، فلقد كان العلامة الطباطبائي يذهب إلى أن أول محاولة للجمع بينها هي التي قام بها أبو نصر الفارابي^١، ثم جاء بعده الشيخ الرئيس ابن سينا، في مقامات العارفين من الإشارات في النمط التاسع^٢، حتى عده البعض في عداد الفريق الباطني المعتقد بالكشف والشهود^٣، ولا يصح جعله في عداد الفلاسفة المؤمنين بالاستدلال العقلي لأجل ذلك، وليس بصحيح، بل الجميع يراه شيخ الرؤساء للمدرسة المشائية التي

١. راجع: محمد حسين الطباطبائي، مجموعة مقالات، ج ٢، ص ٦.

٢. راجع: الشيخ الرئيس ابن سينا، كتاب الإشارات، ص ٣٦٣ فما بعد.

٣. لاحظ: محمد عابد الجابري، نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، ص ٨٧ فما بعد.

أسس قواعدها أرسطو المعلم الأول، ثم نضجت فكرة الجمع على يد شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي. ثم ظهرت بعده في كلمات شمس الدين تركة والمحقق الطوسي شارح كتاب الإشارات.^١

والجدير بالذكر أن هذه المحاولة كانت تمثل مدى شجاعة صدر المتألهين في خوض المخاطر، وشاهد حي على مدى تبحره في العلوم الإلهية في كشف الأسرار التي عجز الكثير عن كشفها، واثبات حقايقها بالطرق والوسائل المتبعة آنذاك، وكانت أخطر وأصعب عقبة هي مجازفة خاضها ملا صدرا تتمثل ببرهانه العقلي في مسألة المعاد الجسماني كما سيأتي بيانه بعد ذلك، بينما كانت المسألة قبله متروكة للشرع من دون الخوض فيها عقلاً، بل إن الكثير من المسائل التي طرحها أو كانت مطروحة قبله ولم تبرهن، كانت تعد من المحظورات على الباحثين فيها، وقد مرت الفلسفة والعرفان في مرحلة ما محرمة من قبل بعض علماء الدين؛ باعتبار أن الفلسفة لم تكن من مسائل الدين الإسلامي، بل كانت دخيلة عليه من قبل الغرب، فلذا تعد في عداد العلوم التي توجب الزندقة والكفر والضلالة للمسلمين، وأما العرفان فإنه كان ينظر إلى نتائجه بأنها عبارة عن مجموعة خرافات وخيالات لا واقع لها، ونهايته تضليل الناس وإسعادهم عن الحق والواقع الثابت بالشرع الإسلامي، ولقد ذهب ضحية هذه الرؤية مجموعة من علماء الفلسفة والعرفان، وخير شاهد على ذلك قتل العارف المتأله شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي في حلب على يد ظاهر ابن صلاح الدين الأيوبي بأمر من أبيه بذلك، بالرغم من معرفة الملك ظاهر ببراءته، وإتباعه لشيخ الإشراق.^٢ فضلاً عن إلصاق التهم المستندة على أساس عدم الفهم لمطالبهم ومسائلهم، كما حصل لصاحب كتاب

١. نقلًا عن: كمال الحيدري، كتاب دروس في الحكمة المتعالية (شرح بداية الحكمة)، ج ١، ص ٨٧.

٢. راجع: مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ٢، مقدمة وتصحيح سيد حسن نصر، ص ١٢.

٢٩، ٣٠. د. غلام حسين إبراهيمي ديناني، فلسفة سهروردي، مقدمة مؤلف، ص ٦٥-٦٧.

شمس الدين الشهرزوري، حكمة الإشراق، شرح ص ٢٦.

تهافت الفلاسفة، وقد كثرت الفتاوى بكفرهم ونجاستهم ونجاسة كتاباتهم، وحرمة تعلمها وتعليمها؛ لأنها كانت تعد من كتب الضلال.

١. طبيعة التوفيق بين القرآن والعرفان والبرهان

قبل أن نبين كيف وفق صدرا المتألهين بين هذه الأركان الثلاثة، علينا أن نبين المعنى المراد من التوفيق، هل هو بمعنى التلفيق، بحيث يعد هذا المنهج المتبع منهجاً التقاطعياً من مجموعة أفكار أخرى أم لا؟ فإن كان التوفيق بالمعنى الأول كما ينتقدح بالنظرة الأولية البسيطة، فلم يأت ملا صدرا بشيء جديد، ولم يكن له فضل وجهد كبير، بل قد يذم بدل من أن يمتدح عليه، والحق أن ملا صدرا لا كما يبدو لنا بهذه النظرة الابتدائية البسيطة؛ لأن الدور الذي قام به لم يكن لمثله نظير في الزمان السابق، فقد كانت محاولته هذه تعد أول محاولة ناجحة على أرض الواقع جمعت بين شهود العارف وقواعد الفيلسوف وظواهر الشريعة التي هي معتمد المتكلم والمحدث، فقد جعل من خلالها المذاهب المختلفة مؤتلفة، فكانت كل واحدة من هذه المذاهب الثلاثة تمثل رؤية خاصة عن الكون، باعتبار أن لكل واحدة منها قواعد وأصولها الخاص بها، فكانت هناك رؤية كونية فلسفية، وأخرى دينية، وثالثة عرفانية، وغيرها، ولم تقتصر على ذلك فقط، بل كل واحدة منها فسرت القرآن بالشكل الذي يتناسب مع الفهم الخاص بها، فظهرت تفاسير متعددة ومتناقضة، حتى قال العلامة الطباطبائي عن ذلك: (إن الاختلاف بين المذاهب بلغ حداً لم يبق جامع بين أهل النظر إلا لفظ «لا اله إلا الله، ومحمد رسول الله» وإن ذلك كان معلولاً لاختلاف المسائل والآراء العلمية).^١

فإن التوفيق الذي قام به ملا صدرا في الجمع بين أركان هذه المذاهب الثلاثة، على أساس جعل كل واحد من هذه القواعد والأصول جزءاً مشتركاً في صناعة

وصياغة اللبنة الأساسية لبناء فكرة موحدة مستقلة جديدة ومبتكرة. لا تتنافى مع البرهان في نهجها، ولا مع القرآن، ولا مع العرفان، فتكوّن من ذلك منظومة فلسفية متكاملة استطاعت حل الكثير من معضلات المسائل التي عجز الفكر البشري عن إيجاد الحل لها على أساس الأسلوب الواحد من دون حصول المعارض له.

وقد سُمي منظومته الفكرية الفلسفية الجديدة بالحكمة المتعالية بالنسبة للفلسفات الأخرى، وقد يَتَن هذه الحقيقة بنفسه في كلامه التالي: (فابتكرت طريقة فلسفية جامعة أوجدت انقلاباً فكرياً في تاريخ الفلسفة والعلوم، ووحدت بذلك بين الفلسفة والآراء الدينية من ناحية، وبين الفلسفة والعرفان من ناحية أخرى، ودمجت العناصر المشائية والإشراقية والعرفانية والدينية، فتكوّن من دمجها ومزجها وتوحيدها فلسفة متعالية يمكن اعتبارها الحضارة الجديدة في التفكير الفلسفي، وابتكار الحكمة المتعالية هذه عملية فكرية سلوكية تعاطاها صدرالدين الشيرازي وأدى بذلك تكليفه إلى الإنسانية والحضارة وإلى مبدئيهما ومبدأ الكل).^١ ويقول عنها العلامة الطباطبائي: (إن التأمل الدقيق في الحقائق الدينية والمكاشفات العرفانية وتطبيقها مع الأسس العقلية البرهانية، هيأت أرضية جديدة لصدر المتألهين لكي يحقق تقدماً كبيراً في الأبحاث الفلسفية من خلال الروح المتحركة الوثابة والمبدعة التي حلّت في التفكير الفلسفي محل وموقع السكون والخمود الذي كان يحكمها، مضافاً إلى النظريات المبتكرة والعميقة التي أضافها للفكر الفلسفي.^٢

بينما نجد الشهيد السعيد مرتضى المطهري يقول عنها: (إن المحقق إذا طالع بدقة كتب صدر المتألهين ووقف على المصادر والمنابع التي كانت قبله، يتضح له

١. محمد بن إبراهيم صدرالدين، مفاتيح الفيض مقدمة وتعليق المولى علي النوري، قدم له

محمد خواجوي، ص ١٠٠

٢. محمد حسين الطباطبائي، مجموعة مقالات ج ٢، ص ٦

ـ بنحو لا ريب فيه ـ أن فلسفة صدر المتألهين تعد منظومة فلسفية منظّمة ومبتكرة، ولا يعقل أن تتحقق مثل هذه المنظومة من خلال الجمع ما بين منظومات مختلفة).^١ ويقول السيد الأستاذ كمال الحيدري في هذا الصدد: (على هذا الأساس نستطيع القول: إن المدرسة الفلسفية التي وضع أسسها صدر المتألهين لم تكن تلفيقاً ولا هي اقتباس من الآخرين؛ لأننا عندما نقف على الأصول والقواعد التي تقحها ويرهن عليها نجدها على أقسام:

الأول: إن بعض تلك القواعد لم تكن مطروحة في كلمات السابقين عليه من الفلاسفة والعرفاء والمتكلمين، وإنما طرحت لأول مرة.

الثاني: كان قسم منها مذكوراً في كلمات السابقين، ولكنه كان مرفوضاً لعدم قيام البرهان عليه.

الثالث: إن هناك جملة من المسائل ورد ذكرها في كتب العرفاء السابقين عليه، إلا أنها كانت تفتقر إلى الدليل العقلي الذي يثبتها).^٢

٢. طبيعة الترتيب بين الأركان الثلاثة في نظريته

من الضروري أن نبين طبيعة الترتيب بين هذه الأركان الثلاثة حتى لا يبقى بعد ذلك إشكال في المسألة؛ لأنه من الطبيعي أن يتبادر للبعض اختيار نوع خاص من الترتيب، ويحمله على أنه مراد ملا صدرا، في الوقت الذي قد لا يكون كذلك، فيجب علينا أن نبين هذا الأمر، فقد يراها عنده مترتبة بنحو الترتيب العرضي، بمعنى أنها لم يكن بينها نوع ترتيب يكشف عن أهمية تقدم بعضها على بعض، في حين لو كان بينها ترتب طولي فإن ذلك يكشف عن أهمية المتقدم منها على المتأخر، ومنها نطرح السؤال التالي: ما هو نوع الترتيب بينها؟

١. الشهيد مرتضى المطهرى، مقالات فلسفي (بالفارسية)، ج ٢، ص ٧٥

٢. كمال الحيدري، دروس في الحكمة المتعالية في شرح بداية الحكمة، ج ١، ص ٩٠

ويجبينا عن ذلك الأستاذ الشيخ جوادى آملى: (إنَّ الحكمة المتعالية وجدت كمالها في الجمع بين الأدلة: البرهان والعرفان والقرآن، وإنه لا يوجد أي اختلاف بينها، وإنما هي في توافق وانسجام تام، نعم في مقام المقايسة الداخلية بين هذه الطرق الثلاث، فإن المحورية الأصلية هي للقرآن، والآخران يدوران حوله، لا ينفكان عنه).^١

وقد يعترض علينا في هذا الجواب، بأن الشيخ جوادى آملى هو أحد أتباع هذه المدرسة، وطبيعي في التابع بأن يدافع عن مدرسته وعن منهجها ومؤسسيها، فإن كان هناك دليل وشاهد موجود فليكن من مؤسسيها ومبتكرها، وفي جوابه نقول: نعم يوجد الدليل الصريح منه ﷺ وهو ما جاء في كتابه العرشية حيث قال فيه: (ختم ووصية، يقول هذا العبد الذليل: إني أستعيز بالله ربي الجليل في جميع أقوالي وأفعالي ومعتقداتي ومصنفاتي من كل ما يقدر في صحة متابعة الشريعة التي أنانا بها سيد المرسلين وخاتم النبيين) عليه وآله أفضل صلوات المصلين (أو يشعر بوهن بالعزيمة والدين أو ضعف في التمسك بحبله المتين؛ لأنني أعلم يقيناً أنه لا يمكن لأحد أن يعبد الله - كما هو أهله ومستحقه - إلا بتوسط من له الاسم الأعظم، وهو الإنسان الكامل المكمل خليفة الله بالخلافة الكبرى في عالمي الملك والملكوت الأسفل والأعلى ونشأني الأخرى والأولى).^٢ وقال في موضع من كتابه الأسفار الأربعة: (... فلنذكر أدلة سمعية لهذا المطلب حتى يعلم أن الشرع والعقل متطابقان في هذه المسألة كما في سائر الحكميات، وحاشا الشريعة الحققة البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتباً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة).^٣

١. جوادى آملى، رحيق مختوم (شرح الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة)، القسم الأول من مج ١ ج ١، ص ١٧

٢. محمد بن إبراهيم الشيرازي، العرشية، ص ٢٨٥

٣. صدرالدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص ٣٠٣

ومن مجموع هذه الشواهد وغيرها المذكورة في متون كتبه المتعددة، تتضح لنا حقيقة الأمر في الحكم على ترتيب هذه الأصول من دون روية وفكر، ويحق لنا القول بأن الترتيب الثابت عنده هو الترتيب الطولي بشرط أن يكون نص القرآن وقول المعصوم عليه السلام في المرتبة الأولى، بحيث يكون مقدمة يقينية في الاستدلال العقلي، كما يشهد لذلك القول التالي: (بصفته صادرة عن مبدأ العقل والوجود والحجج المعصومين عن الخطأ والزلل، هي قضايا يقينية وضرورية لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، وبهذا العنصر الغني استجدت الفلسفة تطورها بقفزات جبارة وأنمرت عدداً كبيراً من المسائل الجديدة التي لم تكن تعهدها الفلسفات السابقة في الإغريق...).^١

ولكن يجب أن يعلم من أنه ليس كل ما جاء به الشرع ناله العقل بنحو التفصيل، ولا يحق للعقل الحكم باستحالته لمجرد عجزه عن نيّله وإدراكه، وفرق بين الحكم بالاستحالة العقلية وبين ما لا يستطيع نيّله وإثباته؛ باعتبار أن العقل يحكم ضمن دائرته، فما فوق العقل يترك لأهل الكشف والشهود فأن دائرتهم ودورهم يبدأ حيث ينتهي دور العقل بشرط ألا يخالف الوحي الإلهي، فإنه الميزان في تحقيق الأمور، قال ملا صدرا: (لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته، نعم يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه، بمعنى أنه لا يدرك بمجرد العقل، ومن لا يفرق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله، فهو أخس من أن يخاطب فليترك وجهله).^٢ وقال أيضاً: (ثم إن بعض أسرار الدين وأطوار الشرع المبين بلغ إلى حد ما هو خارج عن طور العقل الفكري، وإنما يعرف بطور الولاية والنبوة، ونسبة طور العقل ونوره إلى طور الولاية ونورها، كنسبة نور الحس إلى نور الفكر، فليس لميزان الفكر كثير فائدة وتصرّف هناك).^٣

١. صدر الدين الشيرازي، مفاتيح الغيب، تعليقة المولى علي النوري، قدم له محمد الخواجوي.

المقدمة؛ ص عج ٢. صدر المتألهين، مجموعة الرسائل، ص ٢٨٣

٣. الشيرازي، شرح أصول الكافي، في آخر كتاب مفاتيح الغيب، ص ٤٦١

وقد ذم المكثفين بالطريقة البحثية: (إن كثيراً من المنتسبين إلى العلم ينكرون العلم الفيزيائي اللدني الذي يعتمد عليه السلاك والعرفاء، وهو أقوى وأحكم من سائر العلوم...)^١ وقال في ذم المكثفين بالطريقة الذوقية فقط: (...لأن من عادة الصوفية الاقتصار على مجرد الذوق والوجدان فيما حكموا عليه، وأما نحن فلا نعتد كل الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعياً، ولا نذكره في كتبنا الحكمية).^٢ وقال أيضاً: (ولا تشتغل بترهات عوام الصوفية من الجهلة، ولا تركن إلى المتفلسفة جملة، فإنها فتنة مضلة، وللأقدام عن جادة الصواب مزلّة، وهم الذين: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَحُوا يَوْمًا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَخَافَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ﴾^٣ وقانا وإياك شرهاتين الطائفتين، ولا جمع بيننا وبينهم طرف عين).^٤

وجاء في وصف الفريقين ما هذا نصه: (...إذن لا المشاءون بعد أرسطو بلغوا ما بلغه بالمكاشفة، ولا الإشرافيون والعرفاء بلغوا بالبحث والبرهان، فهو المتفرد بالجمع بين مسلك الطائفتين والتوفيق بينهما...)^٥ وقال أيضاً: (ولا يحمل كلامنا على مجرد المكاشفة والذوق، أو تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين، فإن مجرد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان، كما أن مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير، والله المعين).^٦ ولا يعد ملاصداً نفسه أول من انتهج هذا اللون من البحث والتحقيق، بل كان ينسب ذلك لغيره، إلا أنه يعتبره غير موفق كما وفق هو فيه، وإليك شهادته هذه: (وظني أن هذه المطالب، وإن أشارت إليها كلمات الأولين، وقصدت إلى سبيلها عبارات المحققين، إلا أنه لم يتفق لأحد إقامة البراهين وحجج أنوار العلم واليقين على مثل هذه

١. صدر الدين. مفاتيح الغيب، ص ١٤٢

٢. صدر الدين الشيرازي. مقدمة الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ١١

٣. غافر، ٨٣ ٤. المصدر السابق، ج ١، ص ١٢

٥. المصدر السابق، ج ١، ص ١٠: نقلاً عن كتاب المبدأ والمعاد لصدر المتألهين

٦. المصدر السابق، ج ٧، ص ٣٢٦

الأصول التي اضطربت فيها عقول الناظرين، وتزلزلت آراء المتأملين، بل زلّت أقدام أكثرهم عن سمت سبيلها، وانحرفت أذهانهم عن قصد طريقها، فله الحمد وليّ الفضل والرحمة، ومعطي النور والنعمة.^١

قال السيد الأستاذ كمال الحيدري: (لا ريب أن النجاح الذي حققه - الشيرازي - في هذا المجال، كان كبيراً جداً بنحو لا يمكن أن يقاس إلى التجارب التي سبقته، بالأخص في المدرسة الإشراقية، التي حاولت ذلك ولم توفق له، مع أن عناصر الانجاهين ومنابعهما كانت متقاربة ومشتركة، وربما كان هذا هو سرّ نجاح هذه المدرسة وتحولها إلى إطار فكري وفلسفي ظلّ سائداً لقرون متعددة إلى يومنا هذا، وفي هذا المقام من البحث تجلّت ^{عن} قرية صدر المتألهين، حيث استطاع أن يحقق إنجازاً ضخماً على مستوى القواعد والمباني الفلسفية أدت إلى بناء نظام عقلي جديد قائم على أسس برهانية يمكنها تفسير العالم الإمكاناني وعلاقته بمبدئه المتعالي...)^٢

وعدّ الشهيد مطهري أن قضية النزاع التي كانت دائرة بين الفلسفة المشائية والفلسفة الإشراقية التي امتدت طيلة ألفي عام، قد حسمت على يد الفيلسوف الكبير صدر المتألهين في القرن الحادي عشر للهجرة.^٣

وعلى أساس هذا الأسلوب العلمي المبتكر استطاع ملا صدرا أن يثبت عقلانية المعاد الجسماني الذي عجزت العقول عن إثباته، فجعل العقول حيارى والإفهام صرعى، بكل شجاعة من دون خوف ولا تردد، وسيأتي الكلام مفصلاً في محله إن شاء الله تعالى، ويعد هذا الأمر أول إنجاز علمي قام به فيلسوف إسلامي كبير، ويكفيه فخراً في ذلك، إذ حقق ما لم يسبقه إليه أحد من متكلمي وعرفاء وفلاسفة الإسلام.

١. صدر المتألهين، شرح أصول الكافي، ص ٣٧٠.

٢. كمال السيد الحيدري، دروس في الحكمة المتعالية (شرح كتاب بداية الحكمة)، ج ١، ص ١٠٥.

٣. الشهيد المطهري، أسس الفلسفة، ج ١، ص ١٣.

٣. ماهية الإنسان

كان علينا أن نبين أن البحث عن تحديد ماهية الإنسان المقصود بالخطاب الإلهي من قبل صدر المتألهين يختلف عما عليه بعض الفلاسفة المتقدمين عليه كابن سينا وأرسطو؛^١ إذ جعل ابن سينا الذي يقع مورد الخطاب الإلهي هو النفس في مرتبتها العقلية لا في جميع مراتبها الأخرى. كما مرّ علينا ياناً في بحث المسألة الخامسة عند بحث المعاد الجسماني من وجهة نظر ابن سينا. بينما،^٢ يرى أرسطو أن المقصود بالخطاب الإلهي هو النفس الإنسانية. وهي جوهر مجرد متحد مع البدن نوع اتحاد المادة بالصورة. ولكن الذي يذهب إليه صدر الدين المتألهين هو أن المقصود بالخطاب الإلهي هو النفس الإنسانية المجردة التي تشكل في وحدتها كل القوى. وهي جوهر مجرد ذاتاً لا فعلاً. كانت في بدايتها جسمانية العدوث. وفي بقائها وتعلّقها روحانية. وهذا ما يرهّن عليه في سائر كتبه الفلسفية.^٣ في الوقت الذي كان ابن سينا يذهب فيه إلى مادية القوة الخيالية. جاء ملا صدرا وبرهن على أنها مجردة. كما وضّحنا هذا الأمر في بداية هذه الأطروحة في الفصل الأول ضمن بحث الأصول الموضوعية فلا حاجة بعد للتكرار. فليراجع.^٤

ثم أنه ذكر ما يقارب أحد عشر حجة على إثبات تجرد النفس في كتابه الأسفار. المجلد الثامن.^٥ وبعد تقرير هذه الحجج ذكر شواهد قرآنية وأحاديث روائية من

١. النفس بما هي جوهر وصورة نوعية لفرد ما مجردة ذاتاً لا فعلاً عند الجميع. ولكن وقع الاختلاف في تجرد قواها وعدمه. وكذلك وقع الخلاف بينهم في حقيقة وكيفية تعلّقها بالبدن. فذهب أرسطو إلى أن اتحادها نوع اتحاد المادة بالصورة. وابن سينا إلى علاقة التأثر والتأثير. كعلاقة الرباني بالسفينة. وصدر المتألهين إلى أنها علاقة لزومية لا تنفك عن البدن أبداً. وإن اختلفت صورته.

٢. راجع أطروحتنا هذه. المسألة الخامسة. ماهية الإنسان التي تقع مورد الخطاب الإلهي.

الفصل الخامس. ٣. صدر الدين. الأسفار. ج ٨. ب ٧. ف ٢. ص ٣٣٠

٤. راجع أطروحتنا هذه. الفصل الأول. في الأمور العامة. الأصل الأول.

٥. صدر المتألهين. الأسفار. ج ٨. ب ٦. ف ١. ص ٣٣٤-٣٣٨

الكتاب والسنة الشريفة تأييداً لما برهنه، ومنها قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ، وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ، سَجِدِينَ﴾^١، وقوله: ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَيْنَهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحُ مِثْنُ﴾^٢، وقوله: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النَّفْثَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا أَلْفَةً مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْماً فَكَسَوْنَا الْعِظَمَ لَحْمًا ثُمَّ أُنْشَأْنَاهُ خَلْقًا مَخْرُجًا فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾^٣، وقوله: ﴿سُبْحَنَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْثَبِ الْأَرْضُ وَمِمَّنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾^٤، وغيرها، وأما ما ذكره من الأحاديث النبوية فمثل قوله: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»^٥، «أعرفكم بنفسه أعرّفكم بربه»^٦، «أنا النذير العريان»^٧، «أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني»^٨، «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام»^٩، وغيرها، وإن كان بعض هذه الحجج البرهانية والثقلية في المطلوب منها لا تخلو من المناقشة، ولكن في الجملة ثبت المطلوب، وهو تجرد النفس الإنسانية. وعليه يتضح مما تقدم أن صدرالدين الشيرازي يعتبر النفس الإنسانية بما لها من القوى التي ثبت تجردها بالأدلة البرهانية، هي التي تمثل ماهية وصورة وحقيقة الإنسان المقصود بالخطاب الإلهي.

٤. خصائص البدن الدنيوي والبدن الأخروي

رأينا أن نبين خصائص البدنين الدنيوي والأخروي قبل البدء في بيان ما جاء به صدرالدين الشيرازي من دليل عقلي على إثبات المعاد الجسماني؛ وحتى تتضح لنا

١. الحجج، ٢٩.

٢. النساء، ١٧١.

٣. المؤمنون، ١٤.

٤. يس، ٣٦.

٥. المولى صالح المازندراني، شرح أصول الكافي، ج ٣، ص ٢٢؛ حاشية الدسوقي، شمس

الدين محمد الدسوقي، ج ١، ص ٩؛ علي بن يونس العاملي، الصراط المستقيم، ج ١، ص ١٥٦

٦. الحر العاملي، الجواهر السنية في الأحاديث القدسية، ص ١١٦؛ آقا بزرگ الطهراني، الذريعة

إلى تصانيف الشيعة، ج ١٩، ص ٣٥٢. ٧. بحار الأنوار، ج ٨١، ص ١٢٩

٨. ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب، ج ١، ص ١٨٤؛ محي الدين بن النوي، المجموع في

شرح المذهب، ج ٦، ص ٣٥٨

٩. العجلوني إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء، ج ١، ط ٢، ص ١١٣

الصورة بشكل جلي لا يشوبه بعد ذلك شك ولا ريب: لأن أغلب الاعتراضات التي ترد من قبل بعض المستشكلين تعود إلى عدم اتضاح الصورة بهذا الشكل، ولذا يعد هذا البحث بمثابة مقدمة لدراسة ما جاء به صدر المتألهين من دليل على ذلك، وإليك ما ذكره ملا صدرا في الفرق بينهما:

الأول: إن كل جسد في الآخرة ذو روح، بل حي بالذات ولا يتصور هناك بدن لا حياة له، بخلاف الدنيا فإن فيها أجساداً غير ذات حياة وشعور، والذي فيه حياة، فإن حياته عارضة له زائدة عليه.^١

الثاني: إن أجساد هذا العالم «الدنيا» قابلة لنفوسها على سبيل الاستعداد ونفوس الآخرة فاعلة لأبدانها على وجه الإيجاب، وفي الآخرة ينتزل الأمر من النفوس إلى الأبدان.^٢

الثالث: إن القوة هاهنا مقدمة على الفعل زماناً والفعل مقدم عليها ذاتاً ووجوداً.^٣
الرابع: إن الفعل هاهنا أشرف من القوة؛ لأنه غاية لها، وهناك القوة من الفعل؛ لأنها فاعلة له.^٤

الخامس: إن الأبدان في الآخرة وأجرامها غير متناهية على حسب أعداد تصورات النفوس وإدراكاتها؛ لأن براهين تناهي الأبعاد غير جارية فيها، بل في جهات وأحياز ماديين، وليس فيها تراحم وتضايق، ولا بعضها من بعض في جهة ولا داخلية، ولكل إنسان من سعيد وشقي عالم تام برأسه أعظم من هذا العالم لا ينتظم مع عالم آخر في سلك واحد، ولكل من أهل السعادة ما يريده من المسلك بأي فسحة يريدها، فالعالم هناك بلا نهاية كل منها (كَتَرَضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ)^٥ بلا مزاحمة شريك وسهيم.^٦

٢. المصدر السابق

١. صدر المتألهين، كتاب العرشية، ص ٥٤

٥. الحديد، ٢١

٤. المصدر السابق

٣. المصدر السابق

٦. صدر المتألهين، الشواهد الربوبية، ص ٢٦٨

السادس: إن الأجساد الأخروية وعظمتها من الجنات والأنهار والفرقات والبيوت والقصور والأزواج المطهرة والهور، وكل ما لأهل الجنة من الخدم والحشم والعبيد والعلمان وغيرها، موجودة بوجود واحد، وهو وجود إنسان واحد من أهل السعادة؛ لأنها محاط بها تأييداً من الله نزلاً من غفور رحيم، وليس كذلك حال الشقي الجهنمي بالنسبة إلى ما يصل إليه من النيران والقلال والسلاسل والحيات وغيرها؛ لأنها محاط بها، كما قال تعالى: ﴿أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾^١، وقوله: ﴿وَإِنْ جَهَنَّمَ لَحُيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾^٢، إن في هذا بلاغاً لقوم عابدين.^٣

ولكن يبقى شيء مهم جداً في المسألة يحتاج إلى نحو من البيان والتفصيل لكي تكتمل لنا الصورة، وهو البحث عن طبيعة وماهية البدن المعاد في اليوم الآخر، فعندما يقال إن المعاد في ذلك اليوم هو عين الجسد الدنيوي ونفسه بلا تفاوت كما طرحها القرآن الكريم، فما هو المراد من هذا البدن الذي يبقى مع النفس من دون أن يطرأ عليه العدم؟! وإلا لكان مثل البدن الدنيوي لا عينه؛ لاستحالة تخلل العدم بين الشيء ونفسه، وهو خلاف ما جاء به القرآن الكريم. وهذا ما سنبحثه على أساس ما جاء في كلام ملا صدرا، تحت عنوان اعتبارات البدن في المسألة الآتية.

٥. اعتبارات البدن

ذكر للبدن اعتبارين لكل واحد منها خصوصية خاصة به من حيث البقاء والدوام وعدمه، وإليك بيانهما:

الاعتبار الأول: كون البدن بدنًا لهذه النفس.^٤

الاعتبار الثاني: كون البدن حقيقة في حد ذاته وجوهره، ومن جملة أجسام العالم الطبيعي.^٥

١. الكهف، ٢٩. ٢. التوبة، ٤٩.

٣. صدرات المتألهين، العرشية، ص ٥٥.

٤. صدرات المتألهين، تفسير القرآن الكريم، ج ٥، ص ٣٤٧-٣٤٨.

٥. المصدر السابق.

وعليه: فعلى الاعتبار الأول يكون البدن باقياً ومستمراً ببقاء واستمرار النفس التي كانت صورة لذاته وعلة لوجوده وغاية لتكونه، بينما يكون على الاعتبار الثاني زائلاً وفاسداً ومتبدلاً مع كل نمو وذبول وزيادة وتقصان تطراً عليه. وهنا قد يعترض أو يتساءل البعض عن ماهية بدن الإنسان في حال الطفولة وفي حال الشباب وفي حال الشيخوخة، هل كانت باقية بعينها، أم أنها قد تغيرت وتبدلت؟!

وفي صدد الجواب عن ذلك، رأينا أن تنقل كلام صدر المتألهين: ليتناسب مع طبيعة البحث الذي نحن في صده، إذ جاء في جوابه عن ذلك قوله: (الجواب: بلا، وبنعم، كلاهما صحيح؛ إذ كل من السلب والإيجاب صادق بوجه دون وجه، فهو من حيث هو بدن زيد شخصي ذو نفس شخصية، صح أنه هو بعينه ذلك البدن بلا تبدل إلا في عوارض هذا المعنى، بما هو المعنى، ومن حيث إنه جسم له طبيعة جسمية مع قطع النظر عن ارتباطه بأمر آخر - فهو في كل سنة غير الذي كان في السنة الأخرى، بل في كل ساعة ولحظة هو غير الذي كان وسيكون؛ لكونه دائماً في التحلل والذوبان).^١

ثم أنه قال: (فإذا أحكمت هذا، فاعلم أنه إذا فرض تبدل هذا البدن بالبدن الآخر مع بقاء النفس فيهما صح قولك، بأن أحدهما بعينه هو الآخر، وصح اعتقادك بأن ما يرى في المنام بعينه هو هذا البدن المتعين ولا عبرة بتبدل المواد والخصوصيات، فكل من يرى بصره القلبي نفس الرسول الأعظم ﷺ مع أي تمثيل كان، فقد رأى صورة ذاته بعينه؛ إن العبرة بتعين الشيء هو نفسه وصورته مع أي مادة كانت، والبدن بمنزلة الآلة المطلقة للنفس، فقد روى عن النبي الأكرم ﷺ: (من رآني في المنام، فقد رآني فإن الشيطان لا يتمثل بي)^٢...^٣

ثم قال: (الآلة من حيث هي آلة إنما تتعين بذوي الآلة، وكذا المادة في وجودها

١. المصدر السابق ٢. صدر المتألهين، تفسير القرآن الكريم، ج ٥، ص ٣٤٧-٣٤٨

٣. كتاب التمهيد، صحيح البخاري، باب من رأى النبي في المنام، ج ٩ ص ٤٢

في غاية الإيهام، وإنما تتعين بالصورة وتستهلك فيها، ولهذا تكون شخصية زيد تعينه باقياً مستمراً من أول صباه إلى آخر شيخوخته، مع أن جسميته مما تبدلت وتجددت بحسب الاستحالات والأمراض، وكذا جسمية كل عضو من أعضائه، كما أن زيدا الشخصى - بمجموع ما يدخل في قوام هويته من النفس والبدن - بقى ومستمر، وكذا جسميته وبدنه أيضاً - من حيث كونه بدنأ لزيد ومرتبأ به ارتباطاً طبيعياً موجود شخصي واحد مستمر من أول العمر إلى آخره، وإن تبدلت ذاته بذاته من حيث جسميته لا من حيث بدنيته لما علمت من الفرق بين الاعتبارين).^١

وقال أيضاً: (فجوهريه العبد في الدنيا والآخرة وروحه باقية مع تبدل الصور عليه من غير تناسخ، وكل ما ينشأ من العمل الذي كان يعمل به بالدنيا يعطي لقالبه جزء ذلك في الآخرة، ﴿إِنَّ فِي هَذَا لَلْبَلَاءِ لَعُودًا﴾).^٢

وبعد ذلك خرج بهذه النتيجة: (إن هذا هو الاعتقاد الصحيح المطابق للشريعة والملة الموافق للبرهان والحكمة، فمن آمن بهذا فقد آمن بيوم القيامة والجزاء، وقد أصبح مؤمناً حقاً، والنقصان عن هذا خذلان وقصور عن درجة العرفان، وقول بتعطيل أكثر القوى والطبائع عن البلوغ إلى غايتها والوصول إلى كمالاتها ونتائج أشواقها وحركاتها، ويلزم أن يكون ما أودعه الله في غرائز الطبائع الكونية وجبلاتها من طلب الكمال والتوجه إلى ما فوقها هباءً، وعيباً، وباطلاً، وهدرأ).^٣ أقول: وسيأتي الكلام في مقدمات وأصول البرهان الذي أقامه ملا صدرا على إثبات ادعائه هذا فيما بعد، وسنلاحظ فيما إذا كان بإمكان ما ذكره، هل يثبت في وجه الاعتراضات والإشكالات التي يوجهها المخالفون من فلاسفة ومتكلمين أم لا؟ وكذا نرى هل يصح أن يكون دليلاً عقلياً ثابتاً ومثبتاً للمعاد الجسماني على النحو الذي طرحه القرآن الكريم أم لا؟ كل ذلك نؤجله إلى ما بعد بيان البرهان الذي قدمه لأول مرة في باب إثبات المعاد الجسماني على أساس المنطق العقلي.

١. المصدر السابق، ج ٥، ص ٤٣٨-٤٥٠.

٢. المصدر السابق.

٣. المصدر السابق، والآية من سورة الأنبياء، ١٠٦.

ولكن تبقى نقطة هامة يجب الإشارة إليها. وهي أن حقيقة الجسم وماهيته تختلف باختلاف موضوع البحث، فالجسم في علم الفيزياء له معنى يختلف عما عليه في العلوم الأخرى، فالجسم الذي يقع موضوعاً لعلم الفيزياء يراد به خصوص هذا البدن المركب من مجموعة عناصر طبيعية، بينما الجسم في علم الفلسفة له معنى آخر، وهو صورة الشيء وهويته وشخصيته،^١ كما أن لمفهوم الجسم في علم المرفان معنى يقصد به العین الثابتة للشيء في الحضرة العلمية الإلهية، فالجسم إذن يكون على هذا النحو من المشتركات اللفظية، وقد فهم العامة من الناس وكذا المتكلمين أن المعاد الجسماني يكون للجسم بالمعنى الفيزيائي، ولذا صعب عليهم إثبات ذلك الأمر، فاضطروا للبحث عن دليل وتوجيه لهذا الأمر. وعندما صعب عليهم إيجاد الدليل لجأ بعضهم إلى القول بالمعاد الجسماني فقط،^٢ وبعضهم إلى القول بمعاد الأجزاء الأصلية التي لا يمكن لها أن تتبدل وتتغير -بحسب زعمهم- وإن انتقلت عن طريق الأكل إلى موجودات أخرى،^٣ أو أنها ضلت في الأرض فإن الله تعالى يأتي بها؛ لدليل عموم قدرته وعلمه الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، وبعض إلى القول بالمعاد الروحاني فقط،^٤ بناءً على القول بتجرد النفس في مرتبتها العقلية فقط دون المراتب الأخرى، التي أثبت تجردها فيما بعد ملا صدرا، كتجرد القوة الخيالية.

١. حاشية حسن زاده آملي على إلهيات الشفاء، ص ٤٦١؛ ولكن ياترى هل تحل مشكلة الجسماني بمجرد استعمال الجسم في الصورة النوعية للفرد، التي يعبر عن هويته وهي النفس الناطقة، أم أن ذلك لا يكفي في المقام؟

٢. راجع: القاضي عضد الدين الأيجي، شرح المواقفه تحقيق السيد الشريف الجرجاني، ص ٢٩٧.

٣. راجع: العلامة الحلبي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد. تحقيق الشيخ جعفر السبحاني، القسم الثالث، ص ٢٥٩؛ هاشم البحراني الحسني الطهراني، توضيح المراد تعليفة على شرح تجريد الاعتقاد، ميثم بن علي بن ميثم، قواعد المرام في علم الكلام، ص ٧٩٩؛ السراسي التنكابني، سفينة البحافة ص ٣٩٤.

٤. إلهيات الشفاء، الشيخ الرئيس ابن سينا، ص ٤٢٢.

٦. استدلال ملا صدرا على إثبات المعاد الجسماني

لقد اعتمد صدر المتألهين في دليله على مجموعة من الأصول الموضوعية، التي تمت البرهنة عليها في مواضع متعددة من كتبه التي دونها في المجالات المختلفة كالفلسفة والعرفان والتفسير وغيرها^١ وقد ذكرنا في أطروحتنا هذه في الفصل الأول جملة من هذه التفصيلات بالشكل الذي لا يخرجنا عن هدفنا من هذه الرسالة، وسنذكر هذه الأصول التي هي مورد اعتماد الحكيم والفيلسوف الكبير صدر المتألهين في بيان وإثبات مدعاه في المسألة التي نحن بصدد البحث عنها، ولكن مما هو جدير بالذكر أن هذه الأصول قد تفاوت عددها بين الكتاب والآخر، فقد كان عددها في كتاب الأسفار أحد عشر أصلاً، بينما كان عددها في كتاب المبدأ والمعاد سبعة أصول، وكذلك عددها في كتابه العرشية سبعة، وقد يرجع تفاوت هذه الأعداد إلى حالة الإجمال والإدغام بين الأصول والتفصيل والتفكيك بينها، ونحن من خلال هذه المسألة نطرح هذه الأصول بنحو من الاختصار اعتماداً على ما مر في فصلنا الأول، فليراجع، وإليك بيانها:

(أ) أن حقيقة كل شيء وماهيته بصورته ومبدأ فصله الأخير

لقد بين علماء المنطق والفلسفة أن لكل موجود ممكن ماهية تمثل حقيقته وحده من الوجود، تتقوّم بجنس وفصل، وأنه مركب من وجود وماهية بحسب التحليل العقلي لقاعدة: (كل موجود ممكن زوج تركيب من وجود وماهية)^٢ ولكن كلامنا في الماهيات النوعية المركبة من جنس وفصل، فإنها وإن كانت تنطوي على أجناس متوسطة وبعيدة، وكذا فصول، ولكن الذي يحدد نوعيتها ويبين حقيقتها.

١. صدر الدين، الأسفار، ج ٩، ص ١٨٦-١٩٧؛ صدر المتألهين، العرشية، ص ٢٤٥-٢٤٩؛

المبدأ والمعاد ص ٣٨٢-٣٩٥

٢. محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة المرحلة ٦، الفصل ١، ص ٨٧؛ محمد حسين

الطباطبائي، نهاية الحكمة المرحلة السادسة، الفصل الأول، ص ٨٨

وفصلها عن باقي الأنواع الأخرى، هو جنسها وفصلها القريب.^١

ومادام البحث عن حقيقة النوع الإنساني، فإن الذي يقوم حقيقته في الخارج هو صورته التي تعد المبدأ والفصل الأخير والقريب، وباقي الفصول الأخرى وإن كانت إلا أنها تعد بمنزلة اللوازم لهذه الحقيقة الإنسانية، وأما الحاجة إلى المادة الخارجية التي لا تنفك عن الصورة أبداً، إلا بحسب التحليل العقلي والذهني لهما،^٢ والتي يعبر عنها بحسب هذا التحليل بالجنس القريب للنوع، لأجل قصور وجوده عن التفرد بذاته، دون الافتقار إلى حامل يحمله أو يحمل عوارضه، فإن المادة هي القوة الحاملة لحقيقة وذات الشيء، ونسبتها إلى الصورة نسبة النقص إلى التمام، فإن أعضاء الشخص وبدنه أبداً في التحول والتبدل بالحرارة المستولية عليها من نار الطبيعة، الماهيات والأجناس العالية ماهيات بسيطة لا جنس لها فوقها،^٣ وإن كانت مركبة في نفس، والشخص هو هو بعينه من أول الصبا إلى آخر العمر نفساً واحدة، وانحفاظ وحدة البدن من حيث أنه بدن، وكذا جميع الأعضاء من هذه الحيثية بالنفس المتعلقة بها، وإن صح تبدل أمشاجها وأمزجتها بحسب جرميتها، ولذا قالوا: فإن كل مركب بصورته هو هو لا بمادته، فالسرير سرير بصورته لا بمادته، والسيف سيف بحدته لا بحديدته، فالمادة إذن محتاجة إلى الصورة ولا عكس، لأنها تمثل النقص والصورة هي التمام، والتمام لا يحتاج إلى النقص.^٤

١. راجع: الفصل السابع من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء، للشيخ الرئيس ابن سينا؛

الطبائبي، بداية الحكمة، مرحلة ١، ف ٧، ص ٢٣.

٢. محمد رضا المظفر، كتب المنطق، ص ٧٤-٧٨.

٣. محمد حسين الطبائبي، كتاب بداية الحكمة، المرحلة السادسة، ف ٦، ص ٩٥-٩٧.

٤. صدر المتألهين، الأسفار، ج ٩، ص ١٨٦، ١٨٧؛ الشواهد الربوبية، المشهد الرابع، الأصل

الخامس، ص ٢٦١؛ الرشدية، الأصل الأول، ص ٤٦؛ المبدأ والمعاد، ص ٤٧٥.

ب) تشخص الشيء بوجوده الخاص به

إن بحث تشخص الشيء كان مورد اختلاف الآراء والأفكار فيه، فقد ذهب البعض^١ إلى أن تشخص الشيء يكون بعوارضه المشخصة، بينما ذهب صدر المتألهين وأتباع مدرسته إلى أن التشخص يتم بواسطة وجوده الخاص به،^٢ ونحن في هذا الأصل نريد أن نبين ما ذهب إليه صدر المتألهين، وأما دليل ذلك منطوق بالرجوع إلى محل بحثه هناك، فقد قال صدر المتألهين في بيانه ما هذا نصه: (إن تشخص كل شيء وما يتميز به هو عين وجوده الخاص به، وإن الوجود والتشخص متحدان ذاتاً متغايران مفهوماً واسماً، وأما المسمى عند القوم بالعوارض المشخصة فليست إلا أمارات ولوازم للهوية الشخصية الوجودية لا بأعيانها وأشخاصها، بل على سبيل البلية في عرض يكون لها من حد إلى حد فيتبدل كثير منها، بل والشخص هو هو بعينه).^٣

وقال أيضاً: (وما اشتهر من كون العوارض المادية مشخصات، إنما هو بمعنى آخر، وهو أن كل شخص مادي مادام وجوده في مادته، كمية ما، وكيفية ما، ووضع ما، وأين ما، وزمان ما، وكل منها من حد خاص، إلى حد خاص، لو تجاوز شيء من تلك الأعراض وخرج عن الحدين المخصوص له، انعدم ذلك الشخص؛ وذلك لاحتياجه في نحو وجوده المادي إلى تلك الأعراض على الوجه المذكور، فلك الأعراض التي من لوازم وجوده وعلامات شخصيته، يقال لها الأعراض المشخصة بهذا المعنى).^٤

ج) أن الوجود حقيقية واحدة مشككة

لقد بين صدر المتألهين في هذا الأصل أن الوجود المطلق حقيقة واحدة مشككة متفاوتة في الشدة والضعف مع بساطة هذه الحقيقة وعدم تركيبها الذهني

١. محمد حسين الطباطبائي، كتاب بداية الحكمة، المرحلة الخامسة، الفصل الثامن.

ص ٨٢-٨٨٤

٢. صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد الأصل الثالث، ص ٤٧٩: الأسفار، ج ٩، الأصل

الثالث، ص ١٨٥ ٣. صدر الدين، الأسفار، ج ٩، الأصل الثاني، ص ١٨٥

٤. صدر الدين، كتاب المبدأ والمعاد، الأصل الثالث، ص ٤٧٩

والخارجي، وتتميز أفرادها بنفس تلك الحقيقة البسيطة شدة وضعفاً لا بمميز فصلي ولا بمصنف عرضي أو بمشخص زائد عنها، وإنما تميز أفرادها كان راجعاً إلى ما لهذا الفرد من سعة وضيق وجودي يتناسب مع حقيقته وحظه من الوجود، وأما المفاهيم الكلية الصادقة عليها التي يعبر عنها بالمفاهيم الماهوية فإنها تختلف اختلافاً ذاتياً فيما بينها من فرد على فرد آخر - جنسياً أو فصلياً أو نوعياً أو عرضياً - وكذا الوجود فإنه مختلف الأنواع باعتبار أن كل مرتبة من مراتبه المختلفة شدة وضعفاً تعد نوعاً خاصاً منه، وقد عبر هذا الأمر بقاعدة عامة وهي: (التشكيك بالوجود، أو أن الوجود أمر تشكيكي)، والوجود بحسب هذا التفاوت يتكرر طويلاً، وبحسب التفاوت الماهوي يتكرر عرضياً، الذي يعبر عنهما بالكثرة الطولية الوجودية، والكثرة العرضية الماهوية.^١

(د) الحركة التكاملية الجوهرية

لقد تقدم أن القول بالحركة الجوهرية الاشتدادية التكاملية من مبتكرات الحكمة المتعالية، وأن أول من أقام الدليل عليها بالشكل الذي رفع الغموض عنها، هو صدر المتألهين، فقد قال فيها: (إن الجوهر في جوهرية أي وجوده الجوهرية يقبل الاستحالة الذاتية، وقد ثبت أن أجزاء الحركة الواحدة المتصلة وحدودها ليست موجودة بالفعل على نعت الامتياز، بل الكل موجود بوجود واحد، فليس شيء من تلك الماهيات التي هي بإزاء تلك المراتب الوجودية موجودة بالفعل على وجه التفصيل، بل بوجود أجمالي، كما في أجزاء الحد على ما أوضحناه سابقاً).^٢

١. راجع: الطباطبائي، كتاب بداية الحكمة، المرحلة الأولى، الفصل ٥، ص ١٧؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة الأولى، الفصل الثالث، ص ١٧.

٢. الأسفار، ج ٩، الأصل الرابع، ص ١٨٦.

ها الفاعل لجميع الأفاعيل الطبيعية والحيوانية والإنسانية هو النفس سبق وأن بيّنا في الأصل الثاني أن تشخص كل شيء يكون بوجوده الخاص به، وهي ليست على وتيرة ودرجة واحدة كالوجود الذي في حال كونه حقيقة واحدة بسيطة، وفي الوقت نفسه له مراتب تتفاوت فيما بينها شدة وضعفاً، فالوحدة الشخصية في المقادير المتصلة عين متصلتها، وفي الزمان والمتدرجات الوجود عين تجدها وتقضيها، وفي العدد عين كثرتها بالفعل، وفي الأجسام الطبيعية عين كثرتها بالقوة، وأيضاً حكمها في الجواهر المجردة غير حكمها في الجواهر المادية، فالجسم الواحد يستحيل أن يكون موضوعاً لأوصاف متضادة كالسواد والبياض، والحلاوة والمرارة والألم واللذة وغيرها، وذلك لنقص وجوده وضيق وعائه للجمع بين الأمور المتخالفة، فموضع البصر في الإنسان غير موضع السمع فيه، وهكذا في سائر الحواس الأخرى، وأما الجوهر النفساني فإنه مع وحدته يوجد فيه السواد والبياض وغيرها من المتقابلات، وكلما زاد الإنسان تجرداً وتجوهرراً واشتد قوة وكمالاً، صار إحاطته بالأشياء أكثر، وجمعيته للمخالفات أتم، فهو يستدرج في الكمال حتى يستوفي في نفسه أي ذاته الوجود كله، ومما يبين ذلك ويوضحه أن المدرك بجميع الإدراكات الحسية والخيالية والعقلية، والفاعل لجميع الأفاعيل الطبيعية والحيوانية والإنسانية الواقعة من الإنسان، هو نفسه المدبرة، فهي تتحرك صعوداً ونزولاً بين مراتبها الحسية والخيالية والعقلية، وذلك لسعة وجودها ووفرة نورها المنتشر في الأطراف والاكفاف.^١

(و) تشخص البدن وهويته

إن هوية البدن وتشخصه إنما يكونان بنفسه لا بجرمه، فزيد مثلاً زيد بنفسه لا بجسده، ولأجل ذلك يستمر وجوده وتشخصه مادامت النفس باقية فيه، وإن تبدلت

أجزاءه وتحولت لوازمه من أبنه وكمه وكيفه ووضعِه ومناه كما في طول عمره، وكذا القياس لو تبدلت صورته الطبيعية بصورة مثالية، كما في المنام وفي عالم القبر والبرزخ إلى يوم البعث، أو بصورة أخرى كما في الآخرة، فإن الهوية الإنسانية في جميع هذه التحولات والتقلبات واحدة هي هي بعينها، لأنها واقعة على سبيل الاتصال الوحداني التدريجي، ولا عبرة بخصوصيات جوهرية وحدود وجودية واقعة في طريق هذه الحركة الجوهرية، وإنما العبرة بما يستمر ويبقى، وهي النفس؛ لأنها الصورة التامة في الإنسان التي هي أصل هويته وذاته، ومجمع ماهيته وحقيقته... إلى أن قال: فإذا سئل عن بدن زيد مثلاً: هل هو عند الشباب ما هو عند الطفولية وعند الشيخوخة؟ كان الجواب بطرفي النفي والإثبات صحيحاً، باعتبارين^١: أحدهما: اعتبار كونه جسماً بالمعنى الذي هو مادة، وهو في نفسه أمر محصل. وثانيهما: اعتبار كونه جسماً بالمعنى الذي هو جنس، وهو أمر مبهم، فالجسم بالمعنى الأول جزء من زيد غير محمول عليه، وبالمعنى الثاني محمول عليه متحد معه، وأما إذا سئل عن زيد الشاب: هل هو الذي كان طفلاً وسيصير هو بعينه كهلاً وشيخاً؟ كان الجواب واحداً وهو نعم، لأن تبدل المادة لا يقدح في بقاء المركب بتمامه؛ لأن المادة معتبرة لا على وجه الخصوصية والتعين، بل على وجه الجنسية والإبهام.

(ز) تجرد القوة الخيالية

يعد هذا الأصل من أهم الأصول التي ذكرها صدر المتألهين في باب إثبات المعاد الجسماني، بل قد يكون الركن الأساسي فيها لما للقوة الخيالية من أهمية عظيمة في إثبات المعاد الجسماني بحسب نظره الشريف، وقد بينا سابقاً في الفصل الأول الأصل السادس الكثير عنها، وليكن هنا الكلام عنها باختصار اعتماداً على ما مرَّ

١. راجع: صدر المتألهين، الأنصار، ج ٩، ص ١٩١: الأصل السابع.

هناك، فقد قال في بيان هذا الأصل ما هذا نصه: (إن القوة الخيالية جوهر قائم لا في محل من البدن وأعضائه، ولا هي موجودة في جهة من جهات هذا العالم الطبيعي، وإنما هي مجردة عن هذا العالم واقعة في عالم جوهري متوسط بين العالمين، عالم المفارقات العقلية، وعالم الطبيعيات المادية، وقد تفردنا بإثبات هذا المطلب براهين ساطعة وحجج قاطعة).^١

ح) تجرد الصور الخيالية

لقد أثبت صدر المتألهين لنا تجرد الصور الخيالية التي كان البعض يراها مادية، فقد قال فيها: (إن الصور الخيالية، بل الصور الإدراكية، ليست حالة في موضوع النفس، ولا في محل آخر، وإنما هي قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل لا قيام المقبول بالقابل، وكذا الإبصار عندنا ليس بانطباع شبح المرئي في عضو الجليدية ونحوها كما ذهب إليه الطبيعيون، ولا بخروج الشعاع كما زعمه الرياضيون، ولا بإضافة علمية تقع للنفس إلى الصور الخارجية عند تحقق الشرائط كما ظنه الإشراقيون؛ لأن هذه الآراء كلها باطلة، كما بين في محله، فالنفس عند خروجها عن هذا العالم، فلا يبقى الفرق بين التخیل والإحساس اللذين كانا عند تعلقها بالبدن، فالأول لا يحتاج إلى مادة دون الثاني إذ القوة الخيالية وهي خزانة الحس قد قويت، وخرجت عن غبار البدن، وزال عنها الضعف والنقص، واتحدت القوى، ورجعت إلى مبدئها المشترك، فتفعل النفس بقوتها الخيالية ما تفعله بغيرها، وترى بعين الخيال ما كانت تراه بعين الحس، فصارت قدرتها وشهوتها وعلمها شيئاً واحداً، فإدراكها للمشتبهات نفس قدرتها وإحضرها إياها عندها، بل ليس في الجنة إلا ما تشتهي

١. المصدر السابق؛ وكذا: صدر المتألهين، العرشية، ص ٤٩؛ الشواهد الربوبية، المشهد الرابع، الشاهد الأول، الإشراق الأول، مع اختلاف في التعبير في الأصل الخامس، ص ٢٦٣

النفس ومراداتها كما قال تعالى: ﴿فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ﴾^١
 ﴿وَفِيهَا مَا تَشْبِهُ الْأَنْفُسَ وَلِلَّهِ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا غَابِلُونَ﴾^٢ انتهى.

(ط) طبيعة تكون الصور المقدارية والأشكال والهيئات الجرمية
 يعتقد صدر المتألهين بأن الصور المقدارية والأشكال والهيئات الجرمية، كما تحصل
 من الفاعل بمشاركة المادة القابلة بحسب استمداداتها وانفعالاتها، كذلك قد تحصل
 من الجهات الفاعلية وحيثياتها الإدراكية من غير مشاركة المادة، ومن قبيل هذا
 وجود الأفلاك والكواكب من المبادئ العقلية على سبيل الاختراع بمجرد
 التصورات؛ إذ قبل الأجسام ليست مواد سابقة عليها، ومن قبيل الصور الخيالية
 الصادرة من النفس بالقوة المصورة من الأجرام والإعظام المشكلة التي ربما تكون
 أعظم من الأفلاك الكلية الخارجية، وهي غير قائمة بالجرم الدماغي، ولا حالة في
 القوة الخيالية كما برهن عليها، ولا في عالم المثال الكلي، بل في مملكة النفس
 وعالمها وصقعها الخارج عن هذا العالم الهولائي، ولا فرق بينها وبين الصور الحسية
 التي تراها النفس بقوة الحس إلا بعدم ثبات الخيالية وضعف تجوهرها لانشغال
 النفس بغيرها، فكلما التفتت النفس إليها وانقطع شغلها بالمؤثرات الخارجية، تأكد
 وجودها، وقوى تجوهرها، وزال ضعفها وعدم ثبوتها، كما يحصل لأصحاب
 الكرامات وخوارق العادات، وعلى هذا فالنفس تلذ وتسعد وتأنم وتنزع بمقدار
 ما عندها من الصور في المخيلة، وعليه يكون الكل نفس عالمها الخاص بها.^٤

٢. الزخرف: ٧١

١. فصلت: ٣١

٣. صدر المتألهين، الأنصار، ج ٩، ص ١٩١؛ صدر الدين، العرشية، الأصل السادس، ص ٥٠؛
 الشواهد الربوبية، المشهد الرابع، الشاهد الأول، الإشراف الأول؛ مع اختلاف التعبير في
 الأصل السادس، ص ٢٦٤

٤. صدر المتألهين، الأنصار، ج ٩، الأصل العاشر ص ١٩٢؛ الشواهد الربوبية، المشهد الرابع،
 الشاهد الأول، الإشراف الأول، الأصل الرابع، ص ٢٦٢؛ العرشية، الأصل الرابع، ص ٤٨

ي) انحصار أجناس العوالم والنشئات في ثلاثة عوالم

ما يطرحه هنا في تقسيم العوالم والنشئات الخارجية بحسب ما يتوافق مع النظر الفلسفي، فقد قال في هذا الأصل: (إن أجناس العوالم والنشئات مع كثرتها التي لا تحصى منحصرة في ثلاثة، وإن كانت دار الوجود واحدة لارتباطها ببعضها ببعض، أدناها عالم الصور الطبيعية الكائنة الفاسدة، أوسطها عالم الصور الإدراكية الحسية المجردة عن المادة الحاملة للإمكانات والاستعدادات القابلة للمتضادات، وأعلاها عالم الصور العقلية والمثل الإلهية، والنفس الإنسانية مختصة من بين الموجودات بأن لها هذه الأكوام الثلاثة مع بقائها بشخصها، والإنسان منذ طفولته إلى حين بعته وقيامته يتحرك من كون إلى كون، من طبيعي إلى نفساني يصلح للبعث والقيام إلى العقلي، وهو بحسبه إنسان عقلي له أعضاء عقلية، وهذه التحولات من مختصات الإنسان، فإن الأنبياء وإن كانت متوجهة إلى الحضرة الإلهية، لكن الذي يمر على الصراط المستقيم منتهاً إلى النهاية الأخيرة، لا يوجد في سائر الأنواع عدا الإنسان، وهذه النشئات الثلاث ترتيبها في الرجوع للصعود إلى الله تعالى على عكس ترتيبها الابتدائي النزولي عنه تعالى لكن على نحو آخر، فالسلسلة الأولى كانت على نحو الإبداع بلا زمان ولا حركة وسلسلة للرجوع تكون بحركة وزمان، فلإنسان أكوام سابقة على حدوثه الشخصي المادي كما أتتبه ذلك أفلاطون الإلهي للنفس الإنسانية كوناً عقلياً قبل حدوث البدن، وكذلك ثبت في شريعتنا الحققة لأفراد البشر كينونة جزئية متميزة سابقة على وجودها الطبيعي).^١

النتيجة الحاصلة من مجموع هذه الأصول

إن حقيقة كل شيء تكمن بصورته، وتشخص هذه الصورة يكون بوجوده الخاص به، بل إن وجود الشيء عبارة أخرى عن صورته وذاته التي ينتزع منها ماهيته وحده

الحاكي عنه، فحقيقة الإنسان الذي هو موضع بحثنا هنا، تكمن في نفسه الناطقة التي تمثل كما ذكرنا في الفصل الأول فصله الأخير، إلا أن هذه النفس الواحدة في وحدتها كل القوى والمراتب بما فيها مرتبة القوة الخيالية والوهمية بالإضافة إلى مرتبة العقل، وقد قال في نتيجة ما أصله صدر المتألهين: (إن من تأمل وتدبر في هذه الأصول والقوانين العشرة التي أحكمنا بنيانها وشيدنا أركانها ببراهين ساطعة وحجج قاطعة لامعة مذكورة في كتبنا وصحفنا، سيما هذا الكتاب،^١ تأملاً كافياً تدبراً وافياً بشرط سلامة فطرته عن آفة الغواية والاعوجاج ومرض الحسد والعناد، وعادة العصبية والافتخار والاستكبار، لم يبق له شك وريب في مسألة المعاد وحشر النفوس والأجساد، ويحكم بأن هذا البدن بعينه سيحشر يوم القيامة بصورة الأجساد، وينكشف له أن المعاد في المعاد مجموع النفس والبدن بعينهما وشخصهما، وأن المبعوث في القيامة هذا بعينه لا بدن آخر مباين له عنصراً كان كما ذهب إليه جمع من الإسلاميين، أو مثالياً كما ذهب إليه الإشراقيون؛ فهذا هو الاعتقاد الصحيح المطابق للشرعية والملة الموافق للبرهان والحكمة، فمن صدق وآمن بهذا فقد آمن بيوم الجزاء، وقد أصبح مؤمناً حقاً، وللتقصان عن هذا الإيمان خذلان وقصور عن درجة العرفان، وقول بتعطيل أكثر القوى والطبائع عن البلوغ إلى غاياتها والوصول إلى كمالاتها ونتائج أشواقها وحركاتها، ويلزم أن يكون ما أودعه الله في غرائز الطبائع الكونية وجبلاتها من طلب الكمال والتوجه إلى ما فوقها هباءً وعبثاً وباطلاً وهدرًا... إلى أن قال: ومن يتقن بهذا يتقن بلزوم عود الكل، ولم يشتهه عليه ذلك، وهذا مقتضى الحكمة، والوفاء بالوعد والوعيد، ولزوم المكافأة في الطبيعة والمجازاة، ولنا رسالة على حده في هذا الباب^٢ بينا فيها حشر جميع الأشياء الكائنة حتى الجمادات والنبات إلى الدار الآخرة وحشر الكل إليه

١. المصدر السابق، ص ١٧٩.

٢. ويقصد بهذه الرسالة هي، رسالة في الحشر التي طبعت مع مجموعة رسائله الفلسفية، فراجع

تعالى ببيانات واضحة وقواعد صحيحة برهانية مبناها على أن لا معطل في الطبيعة ولا ساكن في الخليفة، فالكل متوجه نحو الغاية المطلوبة إلا أن حشر كل أحد إلى ما يناسبه ويجانسه، فللناس والشياطين والحيوانات والنباتات حشر كل بحسبه، كما قال تعالى في حشر أفراد الناس: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا ۝ وَنَسُوءُ الْكَافِرِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وَفْدًا﴾^١ وفي الشياطين: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُخْضِرَنَّاهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثَا﴾^٢ وفي الحيوانات: ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾^٣ ﴿وَالطَّيْرُ مَحْشُورَةٌ كُلٌّ لِّعَذَابٍ آتٍ﴾^٤ وفي النبات: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾^٥ وقوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ رَوْحٍ يَبْرِجُ... ۝ وَأَنْ الْأَشْجَاعَ يَاقِينَةَ لَا رَبَّ فِيهَا وَأَنْ اللَّهَ يَنْفَعُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾^٦ وفي الجميع: ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا ۝ وَعَرْضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًّا لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ بَلْ زَعَمْتُمْ أَلَّنْ نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِدًا﴾^٧ وقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ﴾^٨ وقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَظَا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾^٩

٧. في الإشكالات التي ترد على الاستدلال

نرى من الضروري أن نذكر بعض الاعتراضات والإشكالات التي أوردها بعض علماء الإسلام وأساتذة البحث الفلسفي والكلامي على البرهان العقلي الذي قدمه صدرا المتألهين محمد بن إبراهيم الشيرازي في باب إثبات المعاد الجسماني، فالبعض يشكل على شكل وهيئة القياس، والبعض الآخر يشكل على نتيجة البرهان، فإنه لا يراها تتناسب مع النتيجة القرآنية التي صرح بها في الذكر الحكيم،

- | | | |
|------------------|--------------|------------------|
| ١. مريم، ٨٥، ٨٦ | ٢. مريم، ٦٨ | ٣. التكويد، ٥ |
| ٤. ص، ١٩ | ٥. الرحمن، ٦ | ٦. الحج، ٥-٧ |
| ٧. الكهف، ٤٧، ٤٨ | ٨. مريم، ٤٠ | ٩. الأنبياء، ١٠٤ |

وسنذكر بعض هذه الإشكالات والاعتراضات، ولنرى هل هي ثابتة عليه أو يمكن دفعها والدفاع عنه؟ وفيما يلي لك بعض هذه الاعتراضات:

الاعتراض الأول

ما أورده آية الله السيد أبو الحسن الرفيعی القزوينی في كتابه (غوصی در بحر معرفت) الشامل (٢٤) رسالة علمية وفلسفية وعرفانية:

«إليك بيان ما مضمون ترجمته^١: «قال: ذكر صدر الحكماء أن النفس بعد مفارقتها للبدن، فإن خيال البدن يبقى معها دائماً؛ لأن قوة الخيال تبقى في النفس بعد الموت، والبدن الصادر من النفس مطابق للبدن الدنيوي. لأن النفس قادرة على اختراع مثل هذا البدن الدنيوي اعتماداً على وجود قوة الخيال عندها، والذي سيكون له الحشر في يوم المعاد، ويكون الثواب والعقاب لنفس هذا البدن المخترع في ذلك اليوم.... ثم فهم من كلام صدرالدين - أن البدن الأخروي عنده يكون بمثابة ظل للنفس، فما دامت النفس موجودة، فهذا البدن موجود، فإما أن يكون نورانياً أو يكون ظلمانياً».

ولكنه لم يرتض هذه النتيجة التي توصل إليها ملاصدرا بحسب فهم القزويني، فقال في اعتراضه: ولكنه ضعيف عندنا، والالتزام به صعب جداً؛ لأنه مخالف بشكل قطعي لظواهر الكثير من الآيات، ومباين لصريح الأخبار المعتبرة، حيث عبر عما ذكرناه بهذا القول: (ليكن، نزد اين ضعيف، التزام به اين قول بسيار صعب ودشوار است، زیرا که به طور قطع مخالف با ظواهر بسيار از آيات و مباين با صريح اخبار معتبره است، اين بود خلاصه كلام)،^٢ ثم أنه اكتفى بهذا القدر من الاعتراض، ومن دون أن يبين لنا كيفية المعاد، إلا أننا نجده يختار القول الثالث حيث يقول ما مضمون

١. لاحظ: رفيعی قزوينی، غوصی در بحر معرفت، رسالة يازده معاد، قول چهارم، ص ١٦٦.

٢. المصدر السابق، ص ١٦٦، ١٦٧.

ترجمته^١: إن الروح بعد الموت تتعلق بالبدن والجسم المثالي البرزخي إلى الزمان التي تكون فيه المادة العنصرية قابلة ومستعدة إلى الحياة الأبدية، ثم أن التراب العنصري واقع تحت التكامل الطبيعي الطولي حتى يصل إلى الحد الذي يكون فيه لائق لصناعة البدن الأخرى، الذي يظهر في المعاد، وفي هذا الوقت يتعلق البدن البرزخي المثالي المطابق لملاكات وأخلاق الروح بالبدن الأخرى المطابق لهيئة وشكل البدن البرزخي ثم قال: ولا يجب الإشكال بكون النفس متعلقة ببدنين؛ البرزخي المثالي، والأخرى العنصري؛ لأنهما لم يقعا في عرض واحد، بل هما في الطول، ثم قال: وهذا هو مذهب الحق، المطابق للشرع، ولم يخالف القواعد العقلية، وظهور البدن الأخرى من المادة الترابية للبدن الدنيوي بعينه، نظير تولد حبة الحنطة من بذور الحنطة، فمعلوم أن حبة الحنطة عندما تدفن في الأرض، فإنها تفسد، ثم بعد ذلك يخرج منها برعماً أخضر، وعند نضجه يولد لنا عدد من حبات آخر تشبه الأولى شكلاً وهيئة».

ويمكننا أن نقده من الوجوه التالية:

أولاً: بناء على التسليم بثبوت القانون العام للتكامل الطبيعي الشامل لجميع الموجودات المادية، يؤدي إلى أن الالتزام ببقاء ذرات البدن الدنيوي المقبور من دون أن تتحول إلى مادة لصور نوعية أخرى صعب جداً، ويحتاج إلى دليل على إثبات ذلك.

ثانياً: إن وصول المادة العنصرية إلى درجة الاستعداد والقبول لتعلق النفس بها كافياً لأن تتعلق بها أي نفس لا خصوص تلك النفس الأولى، هذا على التسليم ببقاء مادة الجسم الدنيوي الذي تحلل وتفكك في القبر، وعليه يلزم منه تعلق نفسين ببدن واحد، وهو محال، على أن تخصيص التكامل المطروح في المادة العنصرية إلى أن

تصل إلى حد الاستعداد لتعلق الحياة الأبدية فيها في عالم الآخرة يحتاج إلى دليل قطعي، وعندئذ نقول: لماذا لا يحصل هذا التكامل للبدن العنصري حال ارتباطه مع النفس في عالم الدنيا؟ وما هي الميزة التي تجعل هذه المادة الترابية العنصرية تستعد لذلك بعد مفارقة النفس لها؟ باعتبار أن البدن الأخروي عين البدن الدنيوي، فلا بد أن تكون مادته من مادة البدن الذي فارقه النفس بالموت.

ثالثاً: مع التسليم بأن الأرض بما فيها من مواد عنصرية التي من جعلتها العناصر التي تقع في تكوين جسم الإنسان العنصري الترابي والتي يحددها علم التجربة بأكثر من (١٠٠) عنصر، سوف تتغير وتتبدل، وعندئذ لا تبقى نفس تلك العناصر الدنيوية، وعلى الأقل تكون العناصر التي تكون أرض القيامة شبيهة لعناصر أرض الدنيا إن لم تقل غيرها، باعتبار اختلاف خصائصها وطبيعتها، لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَتَزُولُ إِلَهُ الْوُجُهِ الْقَهَّارِ﴾^١

رابعاً: التمثيل بحبة الحنطة وتوليد المنل، لا يصح في المقام؛ لأن العبوب المتولدة من بذر الحبة الأولى تكون مثلاً للحبة الأولى وليست عينها، والبحث في المعاد عن تحقيق العينية التي صرح بها القرآن في أكثر من آية كريمة^٢ ودلت عليها الروايات الشريفة، وإن كان بعضها يصرح بالتمثلية كما جاء في رواية عن الإمام الصادق عليه السلام في جواب أبي العوجاء، عندما مثل باللينة، فقال: «هي هي، وهي عبرها»^٣. ولكن الحق يقال: إن الالتزام بما جاء به صدر الحكماء في نتيجة الدليل على أن يكون مطابقاً مائة بالمائة بما جاء به القرآن الكريم في أكثر آياته في باب المعاد الجسماني صعب جداً، ولكن لو تنزلنا قليلاً وحملنا كلامه ودليله على عقلانية

١. إبراهيم، ٤٨. ٢. راجع: سورة النور، ٢٤.

٣. الشيخ الطوسي، كتاب الاحتجاج، ج ٢، ص ١١٠٤ كتاب بعض ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام، مركز المصطفى للتحقيق، ص ٧٠: الديلمي، أعلام الدين في صفات المؤمنين، ص ٢١١: الشاكري، حسين، الإمام الصادق عليه السلام، ج ٢، ص ٦٣: الشاكري، حسين، مناظرات الإمام الصادق عليه السلام، ج ٢، ص ٦١.

الأمر، كان الأمر أهون بكثير من أن نحمله على أنه دليل عقلي على إثبات المعاد الجسماني بالشكل الذي طرحه القرآن الكريم مائة بالمائة. ولكن يجب الانتباه إلى ما ذكرناه سابقاً من أن الفلاسفة لا يريدون بالجسم خصوص هذه المادة الترابية العنصرية، وإنما يريدون به خصوص صورة الشيء وماهيته وحقيقته،^١ وعند ذلك فلا يرد الإشكال عليه من باب أن ما أثبتته هو معاد خيالي لا جسماني،^٢ وإنما يرد الإشكال عليه من باب المطابقة التامة بين ما توصل إليه بالدليل وبين ما ذكره القرآن الكريم ما لم نؤوله، ولذا نراهم يقولون بوجود ثلاثة أجسام للإنسان: أحدهما طبيعي عنصري، والآخر مثالي برزخي، والثالث عقلي، بينما لا يرى ذلك غيرهم من المعتكلمين.

الاعتراض الثاني

لقد أورد الأستاذ محمد جواد پيرمرادي في مقالة نشرتها مجلة مصباح العدد (١٤)، التي ناقش فيها ما طرحه صدر الأعظم صدر الدين الشيرازي في باب إثبات المعاد الجسماني بالدليل العقلي، من خلال طرحه لعدة إشكالات كان البعض منها يرد

١. حاشية آية الله حسن زاده أملی على كتاب إلهيات الشفاء للشيخ ابن سينا. ص ٤٦١، قال هناك، (وإعلم أن معاد الجسم في عبارات هؤلاء الأعظم بمعنى تحقق الشيء وتقرره وتأصله، لا بمعنى العنصری، وذلك كتجسم الأعمال المعبر عنه بتجسد الأعمال أيضاً، وتجسم الأعراض أيضاً، وهو الجسم، وهذا الجسد غير مأثور عن القرآن والحديث، بل تعبير مستفاد منهما عبر ذلك التحقق والتحصل في الآخرة بالجسم والتجسم)، وكما ذكر صدر الدين في الأصل الأول من الأصول التي ذكرها في تقرير الدليل، حيث قال فيه، إن حقيقة كل شيء وماهيته بصورته وفصله الأخير، وذكر أيضاً في تلك الفصول أن تشخص البدن يكون بصورته لا بنفسه، فراجع.

٢. وعندئذ نتساءل هل أن مجرد الاصطلاح يكفي في حل المسألة أم لا؟ وإن ما جاء به صدر الدين الشيرازي هو بمثابة استعمالهم للجسم في خصوص النفس الناطقة، وكونها تمثل حقيقة الشيء الباقية التي لا يطرأ عليها الفساد، ولا يختلف عن ما جاء به الشيخ الرئيس إلا بكون الشيخ لا يثبت لها التجرد في قوتها الخيالية وملاصداً أثبت ذلك، ولا نرى أن ذلك موافقاً للطرح القرآني بالنسبة للمسألة. إلا مع قبول التأويل، وحينئذ مع كل هذه النصوص القرآنية الصريحة بكونه جسمانياً بحسب الظاهر فهل يقبل أم لا؟ هذا يحتاج إلى دليل.

على هيئة القياس، وأخرى ترد على نتيجة الاستدلال، وثالثة على عدد مقدمات القياس المنطقي، وإليك مضمون ترجمته،^١ قال: بأدنى مقارنة بين المقدمات والنتيجة، فإننا لا نحصل على رابطة منطقية بينهما، ولا يبدو أن النتيجة هي نتيجة هذه المقدمات، وإنما النتيجة التي حصل عليها في الواقع هي نتيجة حاصلة من عدة استدلالات؛ أحدها: هو الغاية من كل شيء في العالم، وثانيها: اقتضاء الحكمة الإلهية، وجوب الوعد والوعيد، أو لزوم وجود المكافآت والمجازاة في طبيعة العالم، وثالثها: النتيجة الحاصلة من القياس المنطقي فهي إما حاصلة من قياس استثنائي أو اقتراني، فلو كان اقترانياً، فعلى كل حال واحد من الإشكالات الأربعة الذي سوف ينتهي أخيراً إن لم يكن بديهياً مع برهان الخلف، أو بصورة مباشرة إلى النتيجة، عندما لم يكن عقيماً. وسواء كان الإنسان متديناً أو غير متدين، حسوداً أو غير حسود، مزكياً لنفسه أو غير مذك لها، فلا يستطيع الخدش في نتيجة البرهان العقلي ما لم يخالف الأصول والقواعد المنطقية، ورابعها: لو لم ننظر إلى المقدمات في هذا الاستدلال، ونظرنا مباشرة إلى النتيجة، فإننا سنقع في تردد عند اعتبار هذه المقدمات شرطاً في البرهان العقلي، يعني البرهان الذي تعينه مقدماته.

ثم أضاف قائلاً: (لو تأملنا كثيراً في المقدمات، لوجدناها ليست تنفي المعاد الجسماني وحسب، بل تثبت المعاد الروحاني، كمقدمة أصالة الوجود والتشكيك في الوجود، والحركة الاشتدادية في الوجود، المبني عليها نظرية كون النفس جسمانية الحدوث وروحانية البقاء، وعندئذ يكون المعاد روحانياً لا جسمانياً، وكذلك في سائر المقدمات الأخرى التي تتعلق بالنفس كتشخيص البدن بالنفس، وشيئية وهوية الإنسان بنفسه، وإن تجرد القوة الخيالية متعلق بالنفس أيضاً، ورابطة النفس بالصور والأفعال رابطة الفاعل بالفعل، وليس رابطة القابل والمقبول.

١. محله، مصباح، شماره، ١٤، مقالة محمد حواد بيرمرادی، بررسی نظریه، حدوث جسمانی و معاد جسمانی ملا صدرا، ص ٨٩

إلى أن قال: وخلاصة الكلام، أن هذه المقدمات لا تثبت المعاد الجسماني، والحق مع الشيخ الرئيس الذي قال: لا سبيل إلى إثباته إلا عن طريق الشريعة وتصديق خبر النبي ﷺ،^١ ونظرية جسمانية الحدوث وروحانية البقاء لا تتناسب مع القول بالمعاد الجسماني؛ لأن النفس إذا وصلت إلى مقام العقل الفعال بحيث لا يبقى معها حيثية أنها بالقوة،^٢ يُسلب منها القوة والإمكان، فتكون باقية ببقاء الحق تعالى، فما هي فلسفة تعلقها من جديد بالبدن؟!.

ويمكن أن يعترض عليه بما يلي:

أولاً: إن ما أورده على هيئة قياس وبرهان صدر الدين الشيرازي، يكون نائباً فيما إذا جعلنا هذا القياس قائماً على أساس هذا العدد الكبير من المقدمات التي يبلغ عددها في بعض الكتب إحدى عشرة مقدمة،^٣ وفي بعض آخر سبع مقدمات،^٤ بينما إذا كان القياس المنطقي الصدراي مبنياً على النتيجة الأخيرة الحاصلة من استخراج كل مقدمة من سابقتها، أو بعبارة أخرى: إن المقدمة المتأخرة ما هي إلا نتيجة المقدمة السابقة، وعليه تكون المقدمة الأخيرة هي نتيجة نهائية لمجموع المقدمات السابقة بحيث يكون محور القياس المذكور قائماً على مقدمة واحدة، وهي المقدمة الأخيرة التي تعد نتيجة ما تقدم من المقدمات، وعلى إمكان قبول هذا الأمر فلا يرد عليه ما أورده الأستاذ محمد جواد.

ثانياً: إن الفهم الذي ذكره الأستاذ جواد لمسألة الموت أو حالة التكامل التي تحصل عليها النفس عن طريق الحركة الاشتدادية الجوهرية، لم يكن مقبولاً عند

١. راجع: إلهيات الشفاء، المقالة الثامنة، الفصل السابع؛ تحقيق: الشيخ حسن زاده أملی، ص ٤٦٠.

٢. ٧٠٧: الأسفار، ج ٨، ص ٣٩٥.

٣. كما جاء في كتاب الأسفار، ج ٩، الباب الحادي عشر، الفصل الأول، ص ١٨٥-١٩٧.

٤. كما جاء في كتاب الشواهد الربوبية، المشهد الرابع، الشاهد الأول، الإشراف الأول، ص ٢٦١-٢٦٧؛ وفي كتابه المبدأ والمعاد ص ٤٧٥-٤٩١.

صدر المتألهين، فتحميل فهم الشخص على أنه هو مراد الآخر ليس بجيد، فلم يعد صدر المتألهين أن عملية الموت حالة للفصل بين النفس عن مطلق البدن، بل هو عملية فصل للنفس عن خصوص البدن العنصري لا مطلق البدن، إذ أنه يرى في الحال استحالة انفصال النفس عن مطلق البدن، فهي وإن انفصلت عن البدن العنصري الترابي فإنها مازالت مرتبطة بأجسام أخرى كالجسم المثالي والعقلي بحسب الاصطلاح الفلسفي للجسم، والمعاد هو للنفس مع الجسم الذي لا تنفك عنه أبداً، باعتبار أنه يحدد هويتها وحقيقتها.

ثالثاً: إشكال عدم التناسب بين نظرية جسمانية الحدوث وروحانية البقاء مع المعاد الجسماني، فهو بالنظرة الأولية لا شك أنه ثابت ووارد عليها، ولكنه لا يرد على مراد الفيلسوف من الجسم كما مرّ بيانه بأن المراد منه هو صورة وهوية الشيء، وعليه لا إشكال في أن تبدأ النفس مرحلتها الأولى من الجسم العنصري، ثم بالتكامل تصل إلى الجسم المثالي وإلى الجسم العقلي، وأن تعاد بحسب مقامها الذي وصلت إليه في حركتها الجوهرية التكاملية، فيكون الجسم في المقامين بمثابة المشترك اللفظي، في الاصطلاح الأول يراد منه الجسم العنصري الترابي، وفي الاصطلاح الثاني يراد منه مطلق الجسم المتحد بالنفس نوع اتحاد لا يمكن أن تنفك عنه أبداً، وعليه فلا يرد إشكال عدم التناسب بين الاصطلاحين، نعم يرد الإشكال على أن المعاد الذي قال فيه صدر المتألهين من أنه جسماني لم يكن مطابقاً لظاهر ما جاء به القرآن الكريم، وما يفهمه العرف العام من الجسم.

رابعاً: عجز تعقل مسألة من قبل كبار الفلاسفة لا يكون دليلاً على إثبات عجز الآخرين عن ذلك، فقد يهدي الله سبحانه وتعالى أحداً إلى ما لم يصل إليه الآخرون،

كما حصل لفيلسوفنا صدر المتألهين في إثبات عقلانية^١ هذه المسألة بالشكل الذي لم يكن له نظير في من سبقه من كبار الفلاسفة والمتكلمين، كما أنه اهتدى إلى إثبات الحركة الجوهرية وتجرد القوة الخيالية بالأدلة المحكمة، خصوصاً عندما يكون ما جاء به لم يكن مخالفاً للشرع الصريح، وإن لم يكن بتلك الكيفية الظاهرية التي بينها الشرع المقدس، وما فهمه عامة الناس منه.

٨. في إشكالات المعاد الجسماني

أ) شبهة الأكل والمأكل^٢

بيان الشبهة: لو صار إنسان أو جزء إنسان، جزءاً لإنسان آخر عن طريق الأكل بصورة مباشرة أو غير مباشرة، أو بنقل بعض الأعضاء من إنسان إلى آخر، فبأي أجزاء يعاد الإنسان، فهل يعاد ببدن الأكل، أو ببدن المأكل؟ وبأيتهما يعاد؟ فإن المعاد لا يكون بعينه وتامامه معاداً، ويلزم منه تعذيب المؤمن وتنعيم الكافر في حال كون أحدهما مؤمناً والآخر كافراً، أو يكون شخص واحد منقماً ومعذباً في آن واحد باعتبار أن أحد أعضائه يعود للكافر والآخر يعود للمؤمن.

١. بحسب نظرنا لا نراه دليلاً عقلياً على إثبات المعاد الجسماني بحسب النظر القرآني ما لم يؤول مجموعة هذه الآيات على ما يراه الفيلسوف في معنى الجسم، كما تقدم بيان معناه في هذا الفصل، نعم هو دليل على إمكان تعقل مثل هذه المسألة من قبل العقل البشري على أساس ما قدمه من المقدمات التي أحكمها بالدليل العقلي والتقلي، باعتبار أن ملا صدرا لا يرغب بأن يأتي بدليل عقلي لم يكن عليه شاهد قلبي، لأنه جعل النقل أساساً والعقل تابعاً له، لا كما ذهب إليه أصحاب الفلسفة المشائية التي جعلت العقل هو الأساس وفي حالة مخالفة النقل يجب تأويله على أساس ما توصل إليه العقل في النتيجة، نعم جعل الحق للعقل في المسألة فيما إذا لم يأت فيها بيان سماوي. فتأمل...!

٢. تعد هذه الشبهة من أقدم الشبهات وأعقدها في باب المعاد الجسماني التي حارت فيها العقول وتاهت في حلها الأفكار، فقد أجيب عنها بألوان مختلفة من الأجوبة والحلول، كان أغلبها مبنياً على تخربات وتوهّمات تستند على أدلة ضعيفة، وما زالت إلى يومنا هذا تفتقر إلى الجواب المحكم المتقن، فلتراجع

الجواب: لقد ذكر المتكلمون والفلاسفة عدة أجوبة لحل هذا الإشكال، يظهر من أكثرها الضعف، فقد ذهب البعض لدفعه إلى القول بوجود أجزاء أصلية وأخرى فواضل، والأولى لا يمكن أن تكون أجزاء للآخرين وإن أكلت من قبلهم مباشرة أو بصورة غير مباشرة، أو نقلت إليهم كما يحصل في تبديل بعض الأعضاء في المستشفيات، والأصلية تعاد لصاحبها الأول وإن ضلت في التراب، أو نقلت إلى مكان بعيد عنه، فإنها تعود إليه اعتماداً على العلم والقدرة الإلهية غير المحدودين. وقد رده صدر المتألهين بقوله: (وكما ترى، بناؤه على الإرادة الجزائية التي يشتبهونها في الفاعل المختار الذي كأنه لا شغل له إلا حفظ الأجزاء المتفرقة الترابية عن أن يصير مادة لغذاء الإنسان حتى يتأتى الجواب للمتكلم عن اعتراض يرد عليه في هذا الباب).^١

ويمكن أن يعترض على المتكلم، فيما لو استحالت الأجزاء الأصلية وصارت بذلك ماهية وحقيقة أخرى غير الأولى، كما لو تعرض جسم الإنسان إلى نار محرقة شديدة الحرارة بحيث جعلته رماداً أسود، فهو وإن بقي أصم وجوده، ولكن هويته وصورته قد تغيرت تماماً، خصوصاً فيما إذا أصبحت أحد أجزاء الجسم الجديد -المنتقل له أو الداخلة في تركيبه- وعندئذ نسأل هل تبقى أصالته، أم يصبح من جملة فواضل الأشياء؟ واثبت أيّ منهما يحتاج إلى دليل، ومع أن الدليل العلمي التجريبي وقانون التكامل الطبيعي في الموجودات المادية؟ وقد أثبتنا هذان الدليلان دوام التبدل والتغير في الأجسام المادية بصورة عامة من دون أن يستثنى بعض أجزاء جسم الإنسان، بل شمل مجموع الخلايا الدماغية التي كانوا يظنون أنها لا تتغير؛ بناء على تسليمهم بنظرية الانطباع في مسألة الإدراك، وبهذا الاعتبار فإن تبدلها دليل على عدم بقاء المعلومات المحفوظة فيها، والحال أننا ندرك بالوجدان أن معلوماتنا السابقة عن الشيء لم تتغير بعد، وعليه فلا يشملها التغير والتبدل

الشامل لجسم الإنسان، إلا أن ملا صدرا وغيره أبطلوا هذه النظرية من أساسها، وأثبتوا تجرد الإدراك، وعليه فالتبدل والتغير الذي يطرأ على الخلايا الدماغية لا يؤثر على تلك المعلومات المخزونة في إحدى قوى النفس المجردة.

وقال صدر المتألهين مجيباً عنه: (والحق في جواب هذا الإشكال على ما مهدنا من الأصول العشرة بعد فهمها وتحقيقها، بأن العبرة في تشخيص كل إنسان إنما هو بنفسه، أما بدنه من حيث هو بدنه، فليس له تشخيص إلا بالنفس، بل ليس له من هذه الحثيثة حقيقة ولا ذات حتى يكون له في ذاته تعين بهذا الاعتبار وتوحد، إلا بحسب ما يتصرف فيه، أي نفسه، وليس من شرط كون بدن زيد محشوراً مثلاً أن يكون الجسم الذي صار مأكولاً لسبع أو إنسان من حيث هو جسم معين له حقيقة لحمية أو عظمية أو عصبية يحشر يوم القيامة - أي بهذا الاعتبار - بل المحشور ليس إلا بدن زيد، أي جسم يكون بعدما انخفضت شخصيته، بأنه بدن زيد، وإن تبدلت جميع أجزائه في نفسها وذاتها لا من حيث أنها أجزاء بدن زيد بعينها).^١ ثم أضاف قائلاً: (إنما الاعتقاد في حشر الأبدان يوم الجزاء هو أن يبعث أبدان من القبور، إن رأي أحد كل واحد منها يقول: هذا فلان بعينه. وهذا فلان بعينه، من غير شك وريب، ويكون اعتقاده بأن هذا فلان بعينه اعتقاداً صحيحاً مطابقاً لما هو الواقع، ولا يلزم من ذلك لأحد أن يعتقد أن مشوه الخلق من أهل الإيمان يجب أن يبعث مشوه الخلق، والاقطع والاشل والأعمى وغيرهم يجب أن يبعثوا كذلك، كيف وقد ورد في الأحاديث خلاف ذلك).^٢

أقول: وما أجمل ما قرره آية الله الحاج الشيخ محمد محمدي حيث يقول: (ولكنك خبير بأن أساس الشبهة على مزعة باطلة، وهي زعم كون تشخيص الشيء بمادته، مع أن المقرر في محله أن التشخيص كل شيء بصورته، وأن المادة معتبرة لا على التعين، وتشخيص كل إنسان بنفسه التي هي صورة، والبدن معتبر فيه على وجه

الإيهام، بل هذا من مرتكزات كل عاقل، فلذا أخذ هذا الارتكاز في نفس الشبهة،
فأن قوله: (يتحلل منه)، وقوله: (يطيع العبد)، صريح في أن هناك أمراً ثابتاً إليه تستند
الجزئية، وأنه لولا لا معنى لصدق الجزئية، ولا يشك ذو مسكة في أن (زيداً) الذي
أكل خروفاً أو ضيياً فصارت أجزاؤها من أجزاء بدن (زيد) لأنه ضيبي أو خروفي.^١
ثم أنه أضاف قائلاً: (والحاصل أن بدينية البدن تابعة للنفس، فكل ما يتعلق به
النفس هو بعينه بدنه، فما ألطف قول الصادق عليه في خبر الاحتجاج: «فينقل يعني
البدن بإذن الله إلى حيث الروح»^٢، حيث أشار عليه بقوله إلى أن البدن تبع وشعاع
للروح نحو تبعية الشعاع لذي الشعاع، ومما ذكرنا يتبين معنى قوله: «أَوَلَيْسَ الَّذِي
خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ»^٣،
وقوله: «نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ۖ عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَلَكُمْ
وَنُنْشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ»^٤ انتهى.^٥ ويمكن أن يقال: إن هذا الفهم للحديث
الشريف الوارد في كتاب الاحتجاج، من سماحة آية الله المحمدي، أنسب من فهم
المدرس على الزنوزي، حيث فهم الأخير منه حركة البدن الانتقالية إلى حيث تكون
الروح، كما نقل عنه أنه يقول: (قوله عليه إن الروح مقيمة في مكانها، لعله أراد أن
الروح لا يتحرك بذاتها وجوهرها إلى مقام نازل ارتفعت عنها بحركتها الذاتية إلى
مقام عال هو غاية حركتها، إذ الشيء لا يتحرك بجوهر ذاته حركة ذاتية فطرية إلى
بطلان ذاته، أو كمالات ذاته اللاتقة بذاته،^٦ بل إنما تتحرك بذاته إلى كمال ذاته
وجوهر فطرته وصلاح أمره في نفسه.

١. محمد محمدي الكيلاني، المعاد في الكتاب والسنة، ص ١٥٨، ١٥٩.

٢. الطبرسي، كتاب الاحتجاج، ج ٢، ص ٩٨ ٣. يس، ٨١.

٤. الواقعة، ٦٠، ٦١ ٥. المعاد في الكتاب والسنة، ص ١٥٩.

٦. قال الحاج الميرزا أبو الحسن القزويني: (والحاصل أن النفس الناطقة بعد بلوغها إلى كمالها
الحاصلة في سنخ ذاتها وجوهر حقيقتها، وبعد تحصيلها الكمالات اللاتقة بجوهر وجودها لم
يتنزل إلى مرتبة ارتفعت عنها... إلى أن قال... ولا يمكن إلا من جهة حركة البدن إلى حيث
الروح... نقله المؤلف في حاشية كتاب شرح ير زاد مسافر، ص ٢٥١).

والمقام الذي حصل للروح وهو الوجود المجرد عن نشأة الدنيا، أو الكمالات اللاتقة بجوهرها الإنساني، إنما هو ما حصلت بحركاتها الذاتية، أو بأفعال وأعمال اختيارية، فلا ينزل عنه بجوهرها إلا بموانع وأضداد يتوجه إليها وتمنعها عن الوقوف في درجة كمالها التي حصلت بها وتعد مادتها إلى الحركة إلى ما يقابلها، ودار الآخرة ليست بدار إعداد واستعداد من خارج، بل إنما هي دار الاستكفاء، فالروح هناك مستكفية بذاتها، وبذات مبدنها، فلا يرتفع عنها ما كمال ذاتها كالوجودي الأخرى...^١

ب) عدم وفاء الأرض للأبدان غير المتناهية

بيان الإشكال: إن جرم الأرض مقدار محصور معدود ممسوح بالفراخ والأعمال والأذرع، وعدد النفوس غير متناه، فلا يفي مقدار الأرض ولا يسع: لكي يحصل منه الأبدان غير المتناهية.

الجواب: قال صدر المتألهين في جوابه: (الحق بما مر من الأصول أن لا عبرة بخصوصية البدن، وإن تشخصه المعتبر في الشخص المحشور جسمية ما أية جسمية كانت، وأن البدن الأخرى ينشأ من النفس بحسب صفاتها، لا أن النفس يحدث من المادة بحسب هيئاتها واستعداداتها كما في الدنيا)،^٢ كما هو مبين في الأصل التاسع من الأصول العشرة التي مر ذكرها في هذا الفصل.

ثم قال: (وليعلم أن الازدحام والتصادم والتضايق هو من خواص الأجسام الدنيوية، وليس في الأجسام الأخرى ازدحام وتصادم، فإن كان واحد من أهل السعادة له جنة عرضها السموات والأرض، من غير أن يزدحم شيئاً من الأفلاك والعناصر والأركان، أو يضيق بسبب وجودها الحيز والمكان).^٣

١. راجع: الأشتياني، الأستاذ سيد جلال الدين، كتاب شرح بر زاد مسافر لملاصدرا، ص ٢٥١.

٢. صدر المتألهين، كتاب الأسفار، ج ٩، ص ٢٠٠.

٣. صدر المتألهين، كتاب المبدأ والمعاد، المقالة الثانية، ص ٤٩٤.

ثم بعد ذلك يبين أن صفة الأرض المحشورة تختلف عن صفة الأرض الدنيوية. إذ الأولى تكون على صورة تسع الخلائق كلها من الأولين والآخرين، واستشهد لذلك بقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾^١ وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ ۝ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾^٢.

وكما نرى من جواره عن هذا الإشكال والإشكال الذي سبقه، أن العبرة والملاك الملحوظ فيهما هو الشخص الذي يكون بالنفس دون البدن، والبدن يكون تابعاً للنفس في ذلك، لا كما كان عليه الأمر في عالم الدنيا حيث كانت النفس تحدث من المادة بحسب هيئاتها واستعداداتها، كما هو مبين في نظرية «النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء»، بينما يكون الأمر في الآخرة على العكس تماماً بحسب نظره الشريف إذ البدن ينشأ من النفس بحسب صفاتها.

ج) خلق الجنة والنار وجسمانيتهما^٣

وهي أن المعلوم من الكتاب والسنة أن الجنة والنار موجودتان بالفعل، وإذا كانتا موجودتين فأين مكانهما من العالم، وفي أي جهة يكونان، أهما فوق محدد الجهات، فيلزم أن يحصل في اللامكان مكان وفي اللاجهة جهة، أو في داخل طبقات هذه الأجرام فيلزم التداخل المستحيل. أو فيما بين سماء وسماء، فمع استحالته، ينافي قوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ غُرُظُهَا السَّمُوتُ وَالْأَرْضُ﴾^٤.

٢. الواقعة، ٥٠.

١. إبراهيم، ٤٨.

٣. لاحظ: الصدوق، كتاب التوحيد، تحقيق هاشم الحسيني الطهراني، ص ١١٨؛ كتاب أوائل المقالات الشيخ المفيد، ص ١٢٤، الفاضل السراب التنكابني، كتاب سفينة النجاة، تحقيق السيد مهدي الرجائي، ص ٣٩٥؛ الجرجاني، شرح الموافقه، ص ٢٠٣؛ حسن بن علي، صحيح شرح العقيدة الطحاوية من فكر آل البيت السفاضة، ص ٥٧٨-٥٧٩، للجرجاني.

٤. آل عمران، ١٣٣.

الجواب: وقد أجاب عنه صدر المتألهين بما هذا لفظه: (هو أن يقال على منهج أبحاث المتألهين وطريقة أنظار السالكين إلى الله تعالى بأقدام المعرفة واليقين: إن حجتكم هذه مبنية على أن للجنة وللنار مكاناً من جنس أمكنة الدنيا هذه، لكن أصل إثبات المكان على هذا الوجه للجنة والنار باطل، فالشبهة منهمة الأساس منحسمة الأصل، ومما يوضح ذلك حسب ما مضت الإشارة إليه، أن عالم الآخرة عالم تام لا يخرج عنه شيء من جوهره، وما هذا شأنه لا يكون في مكان، كما ليس لمجموع هذا العالم أيضاً مكان يمكن أن يقع إليه إشارة وضعية من خارجه أو داخله؛ لأن مكان الشيء إنما بحسب نسبته وإضافته إلى ما هو مبين له في وضعه خارج عنه في إضافته، وليس في خارج هذه الدار شيء من جنسه وإلا لم يوجد بتمامه، ولا في داخله أيضاً ما يكون مفصلاً عن جميعه إذا أخذ من هذه الحيثية. فلا إشارة حسية إلى هذا العالم عند أخذه تاماً كاملاً، لا من داخله ولا من خارجه، فلا يكون له أين ووضع. ولهذا المعنى حكم معلم الفلاسفة بأن العالم بتمامه لا مكان له، فقد أنضح أن ما يكون عالم تام فطلب المكان له باطل، والمغالطة نشأت من قياس الجزء على الكل، والاشتباه بين النقص والكامل، ثم على سبيل التنزل عن هذا، لو سأل: هل الدار الآخرة مع هذه الدار منتظمتان في مسلك واحد والمجموع عالم واحد، فحينئذ يكون طلب المكان لهما صحيحاً، أو كل منهما عالم بتمامه مبين الجوهر والذات للآخر غير منسلك معها في سلك واحد لا يجعلها داراً واحدة، فحينئذ طلب المكان لهما غير صحيح، وإن تعلم أن الحق هو الثاني إلا أن يراد بكونهما ضرباً آخر من الوحدة، فإن العوالم والنشآت متداخلة في المعنى والقوام لا في الوضع والامتداد مع كون كل عالم منهما تاماً، فإن الدنيا والآخرة لو لم يكونا عالمين تامين، فلا يكون في الوجود عالم تام؛ لأن المجموع ليس منتظماً في سلك واحد إلا بأن يكون أحدهما باطناً والآخر ظاهراً، فلا محالة كل منهما عالم تام

كما أطلق القول عليه في السنة الشريفة: إن لله عالمين، عالم الدنيا، وعالم الآخرة...^١ والجدير بالذكر، أن صدر المتألهين انتقد ما جاء به المتكلمون من إجابات في رد هذا الإشكال، كان منها القول بتجويز الخلاء، والآخر بنفي مخلوقية الجنة والنار بالفعل، وثالثاً بانفتاح السموات على قدر يسع بينهما الجنة والنار وغيرها، فقال في ذيل أجوبتهم بعد نقل بعضها: (وليتهم اعترفوا بالعجز، وقالوا لا ندري، الله ورسوله أعلم).^٢ ويمكننا أن نؤيد ما أورده صدر المتألهين على المتكلمين؛ باعتبار أن المتكلمين في أغلب أبحاثهم إن لم نقل جلّها تابعون للكتاب والسنة الشريفة، وقد جاء فيهما ما فيه الكفاية عن هذه المسألة بشكل واضح وصريح لا يحتاج التأويل والتفسير،^٣ نعم لو لم يأتِ الباري عز وجل بخبر عنها، أو لم تذكر السنة ذلك، من حيث الوجود، أو عدمه، لكان لهم الحق في النفي والتأويل الذي جاءوا به، لكنه خلاف الظاهر، فقد جاء في جواب رسول الله ﷺ لسائل سأل عن مكان النار فيما إذا كانت الجنة عرضها السموات والأرض: (سبحان الله! فإين الليل إذا جاء النهار؟!)^٤

(د) لزوم مفسدة التناسخ

بيان الإشكال: إن القول بالمعاد الجسماني يلزم حصول التناسخ، وهو فاسد. الجواب: قبل أن نذكر جواب صدر الحكماء صدر الدين الشيرازي، رأينا من باب الفائدة، ومن باب المقارنة بين ما جاء به البعض وبين ما جاء به فيلسوفنا صدر الدين الشيرازي، فكان علينا أن ننقل بعض الأجوبة على مثل هذه الإشكالات التي باتت العقول والأفكار في حلها حيارى، وكما يتضح لنا ذلك من خلال بيان ضعف ما جاء به البعض، وإليك بعضها:

١. صدر المتألهين، الشواهد الربوبية ص ٢٧٢؛ وكذا، الحكمة المتعالية (الأسفار)، ج ٩، ص ٢٠٤.

٢. الأسفار، محمد بن إبراهيم، ج ٩، ص ٢٠٤؛ الشواهد الربوبية لنفس المؤلف ص ٢٧٢.

٣. لاحظ: الشيخ الصدوق، التوحيد، ص ١١٨؛ الطبرسي، الاحتجاج، ج ٢، ص ١٩١.

٤. لاحظ: محمد حسين الطباطبائي، الميزان، ج ٤، ص ٢٢؛ الحويزي، نور الثقلين، ج ١، ص ٣٨٩.

الجواب الأول: لفيث الدين منصور بن خلف السيد السند صدر الدين الشيرازي الدشتكي، مؤلف رسالة في المعاد الجسماني، قال في دفعه: (إن للنفس الإنسانية ضربين من التعلق بالبدن، أولهما: هو تعلقها بالروح البخاري، وثانيها: هو تعلقها بالأعضاء الكثيفة، فإذا انحرف مزاج الروح وكان أن يخرج عن صلاحية النفس اشتد التعلق الثانوي من جانب النفس بالأعضاء، وبهذا يتعين الأجزاء تعيناً ما، ثم عند المحشر إذا اجتمعت وتمت صور البدن ثانياً، وحصل الروح البخاري مرة أخرى تعلق الروح كالمرة الأولى، فذلك التعلق الثانوي يمنع من حدوث نفس أخرى على خروج مزاج الأجزاء، فالمعاد هو النفس الباقية لنيل الجزاء).^١

واعترض عليه صدر الدين محمد بن إبراهيم المعروف بصدر المتألهين بقوله: (إن قولهم إن النفس تتعلق أولاً بالأرواح اللطيفة، وثانياً بالأعضاء الكثيفة، معناه أن تعلقها بالذات ليس إلا بالأرواح؛ لأنها القريبة الشبه إلى جوهر النفس دون الأعضاء لكثافتها وظلمتها وبُعد مناسبتها إلى الجواهر النورية إلا بالعرض؛ لأجل كونها كالقشور والغلاف والوعاء الصائن للجرم والشبيه بالفلك اللائق لأجل اعتداله ولطافته؛ لأنه ستكره الحمام القدسي والطارئ الملوكوتي، فإذا تمزقت هذه الشبكة واستحالت تراباً ورماداً وطار طائرهما السماوي، وخلص من هذا المضيق، فأبي تعلق بقي له بالأجزاء المتفرقة والذرات المبعثرة، وأي تعلق للنفس بالتراب والرماد؟! وإن فرض مجتمع الأجزاء، ولو كان كذلك لكان كل تراب ورماد ذا نفس لا شراك الجميع في الترابية والرمادية، والإضافة إلى الزمان السابق الذي كان فيه التعلق غير باقية أيضاً، لأن الزمان غير باق).^٢

وكما ذكرنا سابقاً في ما يتعلق بجواب محمد الغزالي لهذا الإشكال ومن مناقشته، وبيننا كيف أن القول بتعلق النفس ببدن غير بدنها الدنيوي في ذلك العالم

١. لاحظ: صدر المتألهين. كتاب المظاهر الإلهية. تحقيق جلال الدين الآشتياني.

ص ١٨٥-١٨٧. ٢. المصدر السابق، ص ١٨٧.

الأخروي، لا يساعد في حل الإشكال فضلاً عن الوقوع بمفسدة التناسخ في الوقت الذي ينبغي فيه البحث عن جواب عنه، والمسألة ليست مسألة أسماء واصطلاحات يحق للغير صياغتها وإطلاقها بقدر ما هي قضية برهانية عقلية، تتعلق بكيفية إيجاد حل لمشكلة تعلق نفسين ببدن واحد، نتيجة استعداده لتعلق نفس معينة تفاض عليه من مفيض الصور النفسية ووجود نفس مفارقة محتاجة إلى بدن تعاد فيه عوداً جسمانياً، ولا حاجة لتكرار الأمر، فليراجع^١

كما تصدى لجواب هذا الإشكال أستاذ مشايخنا العظام الشيخ على المدرس الزنوزي في رسالته (سبيل الرشاد)، فقد نقل أنه قال فيه: (إن نصوص القرآن والسنة تدلان على عود الروح إلى البدن الجسماني الدنياوي، ولما كان إعادة النفس إلى البدن في هذه النشأة وحسرها فيها، مستلزماً للتناسخ اختار أن البدن يذهب إلى حيث الروح بالحركة الجوهرية، ومنشأ هذه الحركة هي العلاقة الذاتية، التي تكون بين النفس والبدن، وعدم انسلاخها بالكلية عن البدن بالموت؛ لأن العلاقة ذاتية لا تزول بالموت، وبهذه العلاقة يتحرك البدن إلى حيث الروح، وغاية وجوده وحركته هي اتصاله بالنفس)^٢.

وقد ردّ صدر المتألهين هذا القول بشدة؛ إذ قال فيه: (وأسخط من هذا القول قوله بتعلق النفس ثانياً بالبدن الدنياوي، لكن يرجوع البدن إلى الآخرة وإلى حيث الروح، لا يعود النفس إلى البدن، فيكون النفس واقفاً والبدن يتحرك إليها)^٣.

ثم قال ملا صدرا: (ليت شعري ما المناسبة بين المادة القابلة والصور المفارقة المجردة بعد انسلاخها وترفعها عن المادة ورجوعها إلى الآخرة؟ والنفس إذا فارقت البدن، البدن يصير تراباً فاسداً مضمحللاً وهباءً مشثوراً يقع في دار الحركات

١. صدر المتألهين، كتاب الأسفار، ج ٩، ص ٢٠٧.

٢. لاحظ: صدر المتألهين، كتاب المظاهر الإلهية تحقيق الأستاذ جلال الدين الأشتياني، ص ١٨٦.

٣. المصدر السابق، ص ١٨٧.

والمحركات، وربما يصير نباتاً أو حيواناً أو إنساناً. وإذا فسد البدن وانحل تركيبه، لا يبقى فيه مزاج صالح للتعليق، ولا يبقى على بدنيته، ويرجع كل جزء إلى أصله وجوهره، ومبدأ تعلق النفس على البدن إنما يكون بعد حصول المزاج الاستعداد القابل للنفس، وإذا خرجت النفس عن البدن ينحل ويبطل البدن، بل الحق أن منشأ الموت ليس إلا إعراض النفس عن البدن،^١ والإعراض إلى أن يحصل بعد فساد المزاج وانحلال القوى، والسرف في أن المادة الجسمانية متحركة دائماً ولا يبقى في هذه النشأة شيء ثابت في آئين، والبدن مثل سائر المواد الجسمانية بعد إعراض النفس يتصور بصورة أخرى... والبدن إذا صارت أجزاؤه متفرقة وصار كل جزء منه جزءاً لنوع من الأنواع لا يبقى وجوده، فضلاً عن تميزه وكل مادة تقتضي صورة مناسبة لذاتها...^٢

ثم أنه اختار أن يكون الجواب الصحيح بنظره، ما جاء في كتابه الشواهد الربوبية، إذ قال فيه: (إن البدن الأخرى موجود في القيامة بتبعية النفس لا أنها مادة مستعدة يفيض عليها صورتها، وقد مر الفرق بين الوجهين، ولا تناسخ إلا في الوجه الأخير).^٣

هـ) استلزام المعاد الجسماني القول بالعيشية

بيان الإشكال: (إن الإعادة لا لغرض عبث وجزاف لا يليق بالحكيم، والغرض إن كان عائداً إليه كان نقصاً له فيجب تنزيهه عنه، وإن كان عائداً إلى العبد لزم العجز وخلاف الحكمة والعدالة، فإن ذلك الغرض إيصاله ألم، فهو غير لائق بالحكيم العادل، فكيف عن خالق الحكمة والعدل؟ وإن كان إيصاله لذة، فاللذات سيما الحسيات دفع الآلام، فإن أكل الطعام، وإن كان حسناً لذيقاً، لا يلتذ به من كان

١. بناء على ما بينه صدر الدين في باب البدن، نفهم منه هنا أن مراده من (إعراض النفس عن البدن) هو خصوص البدن العنصري الترابي، لا مطلق البدن، فتأمل!

٢. المصدر السابق، ص ١٨٦، ١٨٧.

٣. صدر المتألهين، الشواهد الربوبية، المشهد الرابع، ص ٢٧١؛ المصدر السابق، ص ١٨٦، ١٨٧.

ممتلئاً شبعاً، وإنما يستلذه الجائع، وكذلك سائر اللذات الحسية، فإن العلماء والأطباء بينوا وقرروا أنها دفع الآلام، فلزم أنه تعالى يؤلم العبد أولاً حتى يوصل إليه لذة حسية، وذلك أيضاً لا يليق بالحكيم العادل).^١

الجواب: وقد أجيب عن هذا الأشكال بأجوبة مختلفة تتناسب مع الأساس الفكري العقائدي لهم، فمثلاً أجاب عنه المعتزلة بجواب يتوافق مع عقيدتهم بالوعد والوعيد، وأجاب عنه الأشعرية بجواب يتناسب مع عقيدتهم في الحسن والقبح في أفعال الله ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾^٢، وأجاب عنه الأمامية بجواب يتناسب مع عقيدتهم في ما مر، وإليك بعض هذه الأجوبة، ثم نذكر لك جواب صدر المتألهين باعتباره محور الكلام والبحث:

الجواب الأول: ما ذكرته الإشاعة، حيث جاء فيه: (منهم لزوم الفرض من أفعال الله تعالى وقبحها حال خلوه عنه، ومنهم كون الفرض منحصراً في إيصال اللذة والألم، وبمنع كون اللذة دفْعاً للألم، وبمنع كون اللذات الأخروية كاللذات الدنيوية حتى يستلزم كونها أيضاً دفْعاً للألم كهذه).^٣

الجواب الثاني: ما ذكرته المعتزلة عنه فهو: (إن الفرض من المعاد هو نيل الجزاء وظهور صدق الأنبياء).^٤

ويرد على جواب الإشاعة إنه مبني على أساس باطل، وهو القول بالحسن والقبح الشرعيين الذي ذهب إليه: إذ الثابت خلافه، وهو الحسن والقبح العقليين الذاتيين، والمعاد من جملة المسائل التي تقع مقتضى عدل وحكمة الله تعالى، والعدل حسنه ذاتي عقلي، وخلافه ظلم، والظلم قبيح عقلاً وذاتاً، كما هو مبين في محله. ويرد على جواب المعتزلة في المقام: (أنه مصادرة؛ لأنه لا وجهة للوعد والوعيد

١. صدر المتألهين، الشواهد الربوبية، المشهد الرابع، ص ٢٧٠: الأسفار، ج ٩، ص ٢١٢

٢. لا حظ: كتاب الأسفار، ج ٩، ص ٢١٢

٣. الأسفار، ج ٩، ص ٢١١

٤. الأنبياء، ٢٣

٤. الأنبياء، ٢٣

حتى يحتاج إلى إظهار الصدق).^١

وقد أجاب عنه بعض علماء الإمامية بما هذا ملخصه: (هذه الشبهة كما ترى فيها ضلالات، منها زعم كون الحشر والمعاد مستلزماً لإعادة المعدوم، ومنها قياس فعل الله تعالى في أمر الإثابة والعقاب بفعل بعض السلاطين والملوك، ومنها عدم درك ما هو معنى اللذة والألم، فتلك الضلالات والجهلات هي سدى ولحمة هذه الشبهة، وأنت خبير بما قدمنا في أوائل الكتاب - من أن المعاد هو رجوع الموجودات إلى الله تعالى - خبير بأن الشبهة ساقطة من أصلها، وأن ما يلحق النفوس والعقاب إنما هي أعمالهم، وهنالك تبلى كل نفس بما أسلفت، ويومئذ يصدر الناس أشتاتاً، ليروا أعمالهم، فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره...)^٢

وقد أجاب عنه ملا صدرا من خلال التفريق بين معاني الغرض، والغاية، والضرورة، فقال فيه: (... وإن لكل حركة طبيعي غرضاً وغاية، ولكل عمل جزاء ولازم (ولكل امرئ ما نوى)^٣ وآلة الآخرة والدنيا واحدة، ليس فعله الخاص إلا العناية والرحمة وإيصال كل حق إلى مستحقه، وإنما المنوبات والعقوبات لوازم وثمرات ونتائج وتبعات للعبد من جهة حسنات، أو اقتراف سيئات ساقها إليه القدر تبعاً للقضاء الإلهي.^٤ ولا يخفى على اللبيب أن جواب علماء الإمامية من فقهاء ومتكلمين وفلاسفة، يستند إلى أساس الاعتقاد بتجسيم الأعمال، كما صرح بذلك القرآن الكريم والسنة الشريفة، كما جاء في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَحْجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ

١. محمد محمدى الكيلاني، كتاب المعاد في الكتاب والسنة، ص ١٥٠-١٥٢.

٢. راجع حاشية الحاج هادي السبزواري على الأسفار، ج ٩، ص ٢١٢.

٣. نقلاً عن: وسائل الشيعة، ج ١، ص ٣٤: مقدمات العبادات، وكذا في، كتاب أمالي الصدوق

الشيخ الصدوق، ج ٢، ص ٢٣١: كتاب التهذيب ج ١، ص ٨٤، ح ٢١٨؛ وفي صحيح مسلم،

ج ٣، ص ١٥١٥، ح ١٩٧٠؛ وفي صحيح البخاري، ج ١، ص ٢؛ وفي سنن ابن ماجه، ج ٢،

ص ١٤١٣، ح ٤٢٢٧؛ وفي سنن النسائي، ج ١، ص ٥٩.

٤. صدرا المتألهين، كتاب الشواهد الربوبية، المشهد الرابع، ص ٢٧١؛ وكذا في الأسفار، ج ٩، ص ٢١٧.

وَعِظْلًا أَعِنَّا لِمَبْعُوثُونَ^١.

الجواب: وقد قال صدر الدين الشيرازي في جوابهما: (فأزال الله تعالى هذا الاستبعاد والاستنكار بقوله تعليماً لنبيه: ﴿قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ ۝ لَجَمْعُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾^٢، فنبه تعالى عباده بأن لا تتراحم بين الأجساد في نحو الوجود الأخرى؛ لما ذكرناه أن الصورة هناك غير قائمة بالمواد الوضعية المقيدة بالجهات المكانية، وأنها ناشئة من تصورات نفسانية، كما لا تتراحم في الصور الموجودة في أذهاننا هاهنا؛ لأن لها نحواً آخر من الكون، وكذا ميقات الآخرة وساعة يوم القيامة يوم معلوم عند الله وخواص عباده، لا يصل إلى إدراكه أفهام المحجوبين عن نشأة الآخرة المقيدين بإمكانة الدنيا وأزمنتها... فإن أمور القيامة أسرار غائبة عن هذا العالم البشري، فلا يتصور أن يحيط بها الإنسان مادام في الدنيا، ولم يتخلص عن أسرار الحواس وتغليظ الوهم، ولذلك أكثر شبه المنكرين مبناه على قياس الآخرة بالأولى... فالنفس الإنسانية مادام لم تولد ثانية ولم تخرج عن بطن الدنيا ومشيمة البدن، لم تصل إلى فضاء الآخرة وملكوت السماء والأرض، كما قال المسيح ﷺ: لن يلج السماوات من لم يولد مرتين...^٣.

٩. في أصناف الخلائق يوم القيامة

لقد بين القرآن الكريم من خلال آياته النازلة في صدد ما يتعلق بمسألة المعاد والحشر والنشر والحساب في اليوم الآخر، أن جميع الخلق سيعود إليه في ذلك اليوم من دون أن يستثنى أحدا منهم، لقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾^٤، إذ لم يجعل الحشر والمعاد مختصاً بالإنسان فقط، بل شمل كل

الموجودات بما فيها من ملائكة وشياطين وحيوانات وأناس وغير ذلك، ولكن ما دام الكلام في بحثنا يختص بمعاد الإنسان، فإننا سوف نخصر على بيان صدر المتألهين في خصوص هذا الأمر، وذلك من خلال مطالعة ما كتبه في هذا الموضوع نجد أنه يصنف الإنسان في يوم الحشر إلى عدة طوائف بلحاظ العاقبة الأخروية، معتمداً في ذلك على الأدلة النقلية والبراهين العقلية. فقد قال في ذلك: (واعلم أن حشر الخلائق على أنحاء مختلفة على حسب أعمالهم وملكانهم. فلقوم على سبيل الوفد) (يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الْآرْضِ وَفْدًا)،^١ ولقوم على سبيل التعذيب) (وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ)،^٢ ولقوم) (وَنَحْشُرُ الْجَاهِلِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا)،^٣ ولقوم: (وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمَى)،^٤ وقوم: (فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ)،^٥ وبالجملة يحشر كل واحد إلى غاية سعيه وعمله، وما يحبه ويشناق إليه المرء يحشر مع من أحب) (أَحْشَرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَتَّبِعُونَ)،^٦ (فَوَزَيْكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُخَضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثًّا)،^٧ حتى أنه لو أحب أحدكم حجرا يحشر معه، ولما كان تكرار الأفاعيل يوجب حدوث الأخلاق والملكات، ولكل صفة وملكة تغلب على الإنسان يتصور في الآخرة بصورة تناسبها... ثم استشهد على ذلك بقوله تعالى: (وَإِذَا أُلُوهُنَّ مِنْ خَشَرَتِ)،^٨ يحشر بعض الناس على صورة يحسن عندها القردة والغنازير، وهكذا يتمثلون بصورهم الحقيقية الأخروية لأهل الكشف والشهود في هذه النشأة، لظهور سلطان الآخرة على باطنهم، (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ)،^٩ والحشر أيضا بمعنى الجمع،^{١٠} (وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ

١. مريم، ٨٥ ٢. فصلت، ١٩ ٣. طه، ١٠٢

٤. طه، ١٢٤ ٥. غافر، ٧٦، ٧٢ ٦. الصافات، ٢٢

٧. مريم، ٦٨ ٨. التكوين، ٥ ٩. الرعد، ٤

١٠. صدر المتألهين، مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٧٢٨

مِنْهُمْ أَحَدًا)١، (هَذَا يَوْمُ الْفَضْلِ جَمَعْتُكُمْ وَالْأَوَّلِينَ)٢، وغيرها من الآيات الدالة على هذا المعنى.

وبعد ذلك شرع في بيان أصناف الخلائق يوم القيامة، قائلاً: (الناس بالقياس إلى سلوك الآخرة على درجات ومقامات كثيرة، جميعها منحصرة في ثلاثة أقسام، (وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً ۝ فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ)٣، إلى قوله: (وَأُولَئِكَ الْمَقَرُّونَ)٤، وكذلك قوله: (فِيهِمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ ۖ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُأْتِي اللَّهُ ذَٰلِكَ هُوَ أَفْضَلُ الْكَبِيرُ)٥، فالسابقون هم أهل التوحيد والعلماء بالله واليوم الآخر، وهم الأحرار، المنزهون عن الطريق والسلوك، لوصولهم إلى المقصود، بل هم مقصد السالكين، (وَلَا تَعُدُّ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ)٦، وهم الذين قيل في وصفهم: «إن حضروا لم يعرفوا، وإن غابوا لم يفقدوا»٧، وأما أهل اليمين: فهم أهل السلوك وأصحاب العمل، وهم الأبرار، ولهم مراتب على حسب أعمالهم، ولهم درجات في مثوباتهم على حسب درجات الجنان، (وَلِكُلِّ دَرَجَةٍ يَمَّا عَمِلُوا وَيُؤْتِيهِمْ أَغْنَاهُمْ ۖ وَهُمْ لَا يَظْلَمُونَ)٨.

وأما أهل الشمال: فهم الأشرار، المقيدون بالسلاسل والأغلال، ولهم أيضاً درجات بحسب دركات الجحيم، وكلهم في العذاب مشتركون (قَالَ لِكُلِّ ضِعْفٌ وَلَكِنْ لَا تَعْلَمُونَ)٩، (فَإِنَّهُمْ يُؤْسَبُونَ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ)١٠.

وفي موضع آخر في رسالة يجيب بها عن مسائل سماها المسائل الكاشانية،^{١١} بين أحوال هذه النفوس بحسب اختلاف أقسامها، أوردها في خمسة مباحث وهي:

- | | | |
|-------------------------------------|-----------------|------------------|
| ١. الكهف، ٤٧ | ٢. الرسائل، ٣٨ | ٣. الواقعة، ٨، ٧ |
| ٤. الواقعة، ١١ | ٥. فاطر، ٣٢ | ٦. الكهف، ٢٨ |
| ٧. الكليني، أصول الكافي، ج ٢، ص ٢٣٩ | ٨. الأحقاف، ١٩ | |
| ٩. الأعراف، ٣٨ | ١٠. الصافات، ٣٣ | |

١١. صدر المتألهين، مجموعة رسائل فلسفي. تحقيق وتصحيح حامد ناجي الأصفهاني، رسالة أجوبة المسائل الكاشانية، ص ٢٩ و الرسالة العشرية، ص ١٥-٢١

١. في النفوس الساذجة.
٢. في النفوس العامية السليمة.
٣. في النفوس الشقية بحسب الجزء النظري.
٤. في نفوس الفسقة المعتادة بالشهوات بحسب جزئها العملي.
٥. في النفوس المتوسطة ومراتبها.

المبحث الأول

في النفوس التي لم تتصور بالصور العقلية التي بها تقوم بالفعل جوهرًا وروحانيًا مستقلاً التي عبر عنها بالنفوس الساذجة، فقد نقل فيه اختلاف الحكماء في قوامها بدون البدن، فهناك من ذهب إلى عدمه وهناك من ذهب إلى حصوله، بمعنى أن بعضهم حكم بفسادها بفساد البدن، وبعضهم لم يحكم بهذا الحكم، بل قال ببقائها بعد فساد البدن، ثم بين رأي الشيخ الرئيس ومن يحذو حذوه، الذي ذهب فيه إلى بقاء هذه النفوس، باعتبار: (أن هذه القوة بذاتها مستعدة لقبول المعقولات الأولية من الفيض الإلهي من غير حاجة إلى البدن وقواه وغيرها، فهي تسعد بسعادة ما، وإن كانت قليلة بحسب النيل، فهذه الحالة لا عرية عن اللذة بالإطلاق، ولا نائلة لها بالإطلاق، وحالة عرية عن الألم لأجل عدم المعاني المؤلمة، ولكن ملا صدرا لم يقبل منهم هذا التزر القليل، فقال: بل السعادة إن كانت عقلية ففي إدراك الوجودات العقلية وهوياتها ونيل ذاتها لا إدراك مفهوماتها الكلية وماهياتها الذهنية... إلى أن قال: فسعادة النفوس الساذجة بحسب ما تلائم جواهرها ونفوسها وتناسب وجودها، والوجود العيني سيصحب للخير العيني).^١

المبحث الثاني

في نفوس العوام وغيرها، قال: (إن النفوس العامية الضعيفة لم تكن تكتسب شوقاً إلى الكمال العلمي)، ولا متدسّنة بالأخلاق الذميمة وملكة الحيوانية... فلهم سعادة

كسعادة الأطفال أو أقوى منها، فالقول في نفوس الأطفال من أن لهم سعادة تليق بقواها الموجودة فيهم، ولذلك قيل: أكثر أهل الجنة بلبه...^١

المبحث الثالث

في نفوس الجاحدين للحق، الذي عبر عنه بالنفوس الشقية بحسب الجزء النظري، فقال فيها: (وأما النفوس التي كانت عارفة بشأن العقائد مشتاقة إلى نيل الكمالات التي تكون للعلماء منها معتقدة منها عقائد وهمية فاسدة وظنون غير صحيحة أو صحيحة لكن حصولها على جهة التخمين والجزاف غير مستفيدة إياها على طريقة البرهان، ولا سالكة فيها مسلك العرفان، فإذا فارقت البدن وتطلب الأوهام والظنون وبقيت مجردة عن الكمالات مكتسبة شوقاً إليه وقد زالت العوائق الملحية والشواغل المنسية، عادت إلى الشوق الطبيعي لكمالاتها؛ لأنها كانت عرفت أنيته، وأنى لها به وقد انفسخت العقائد الوهمية، ولا سبيل إلى طلب الكمالات واضمحلال الآلات والقوى الفكرية؟ فهي أبدأ متشوقة إلى الكمالات وغير نائلة... له [منه] في حال، فهي مريضة القلب سقيمة الذات، مأوفة في جوهرها صما عميا في سمعها وبصرها، لا قرار لها ولا راحة أبد الآبدين ودهر الداهرين إلا ما شاء الله... كما حكى الله عنهم بقوله: ﴿لَقَدْ أَغْمَلُ صَلَاحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَيَنْزَرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ يُبْعَثُونَ﴾^٢، نعوذ بالله من هذه الحالة).^٣

المبحث الرابع

في نفوس الفسقة الفجرة، فقد قال في توصيف حالهم: (وأما النفوس الطائفة للقوى البدنية في أفعالها الخبيثة وقد صارت كثيرة الشوق إلى الدنيا وشهواتها، عاشقة

١. لاحظ: أحمد بن يعقوب، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٠٣؛ ابن إدريس الشيرازي، مغنى المحتاج، ج ٢، ص ٥١؛ السيد البكري الديماطي، إعانة الطالبين السرائر، ج ٣، ص ٥٦٦؛ ص ٣٩؛ المتقي الهندي، كنز العمال، ج ١٤، ص ٤٦٧؛ وغيرها.

٢. المؤمنون، ٩٩، ١٠٠.

٣. مجموعه رسائل فلسفي، رسالة أجوبة المسائل الكاشانية، ص ٣٢.

للجاء أو الترفع فيها والرياسة على الأقران، فإنها إذا فارقت البدن نزعَت إليها وإلى استعمال القوى التي بها كانت تنال الشهوة والرياسة والإخلاص إلى الأرض، وأنسى يكون لها، وقد بطلت القوى والآلات وحيل بينها وبين الشهوات؟ كقوله تعالى: ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِمْ مِمَّن قَبْلَ إِيَّاهُمْ كَانُوا فِي شَكٍّ مُّرِيبٍ﴾^١، فهي بذلك حليفة غصة وعذاب أليم، ورفيقة فجيرة ومحنة وغم، إلا أن هذا الخطب أهون من عذاب الجهل المضاد للعلم؛ لأن العادات قابلة للزوال بخلاف العقائد الراسخة، ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾^٢.

المبحث الخامس:

في نفوس المتوسطين، فقد وصفهم بكمال العمل دون العلم، أو المتوسطين فيهما، فقال: (فأما الكاملون بالعمل كالزهاد والعباد فهم أصحاب اليمين، وسعادتهم دون سعادة العلماء البالغين، ذوى ملكات شريفة، وهم ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ)^٣، وقد يخالط لذات المتوسطين شوب من لذات المقربين بقدر تفتنهم بالعلوم الحقيقية، كما أشير إليه حيث قال الله تعالى في شرب الأبرار: ﴿يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْمُومٍ﴾ خِشْمُهُ، مِنْكَ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ ﴿وَمِزَاجُهُ، مِنْ تَنْشِيمٍ﴾ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ^٤، وأولئك من أهل العروج إلى مشاهدة الحق الأول، وأما الأبرار فيتلذذون^٥.

ثم قال: (وأما أهل التوسط في العلم والعمل جميعاً، فيستفاد أحوالهم من أحوال ذوى الأطراف، فلهم مقامات بحسب العلم والعمل، ولهم بحسب زلتهم توقف في المواقف وانتظار في الحساب والسؤال حتى يلحقوا إلى السعادة أحد الفريقين).^٦

١. سبأ، الآية ٥٤ ٢. الإسراء، الآية ٧٢ ٣. الواقعة، ١٠، ١١

٤. المطففين، ٢٥-٢٨

٥. مجموعه رسائل فلسفي، رسالة أجوبة المسائل الكاشانية، ص ٣٢

٦. المصدر السابق، ص ٣٣، ٣٤

وبعد ما بين هذا الأمر ذكر أن الحكماء عجزوا عن تبين كيفية سعادة أهل اليمين وكذلك الأشقياء، فقد جاء في جملة ما ذكر، قوله: (وأما كيفية سعادة أهل اليمين، فالحكماء عن آخرهم لم يتيسر لهم الإطلاع على أحوال السعداء الذين لم ينقطع لهم التعلق بجرم من الأجرام، وكذا الأشقياء الذين كانوا بازائهم، فطائفة منهم اضطروا إلى القول بأن نفوس البله والصلحاء والزهاد تتعلق في الهواء، بجرم مركب من بخار ودخان يكون موضوعاً لتخيلاتهم لتحصل لهم سعادة وهمية، وكذلك لبعض الأشقياء تكون فيه شقاوة وهمية، وطائفة أخرى زيفوا هذا القول بأن ما هو منه الهواء لا يبقى فيه اعتدال يقبل به نفساً، لتحرك الهواء السحابي بأدنى سبب وما هو منه قريباً من كرة الأثير فتحيله بسرعة إلى جوهرها، وإن كانوا دونه في الهواء، فأما أن يتخلخل [يتحلل بحرٍ أو يتكاثف ببرد، فينزل] فنزل [وليس فيه جرم محيط يقلب عليه اليبس ليحفظ عن التبدد ويصدّ غيره من الامتزاج معه، ويتعين فيه ما هو محل التخيل متشكلاً كجوهر الدماغ؛ إذ لا بد من جوهر ذي يبوسة للحفظ، ورطوبة للقبول، وصبوب القول بكون جرم من الأجرام السماوية موضوعاً لتخييلات طوائف من السعداء والأشقياء؛ لأنهم لم يتصور لهم العالم العقلي، ولم ينقطع علاقتهم عن الأجرام، وهم بعد بالقوة التي احتاجت النفس بها إلى علاقة البدن).^١

ثم بعد ذلك حاول تبين صاحب هذا القول، قائلاً: (والشيخ الرئيس نقل هذا القول من بعض العلماء، والظاهر أنه أبو نصر الفارابي، ووصفه بأنه قول من لا يجازف في الكلام، واستحسنه، وكذا صاحب التلويحات صوب هذا الرأي في غير الأشقياء، وأما الأشقياء فليس لهم عنده قوة الارتقاء إلى عالم السماء ذوات نفوس نورانية وأجسام شريفة، والقوة توجههم إلى التخيل الجرمي، فذكر أنه ليس بممتنع أن يكون تحت فلك القمر وفوق كرة النار جرم كروي غير منخرق، وهو نوع بنفسه،

١. نقله صدر المتألهين في رسالته المذكورة في كتاب مجموعته رسائل فلسفي: تحقيق وتصحيح حامد ناجي أصفهاني، رسالة أجوبة المسائل الكاشانية، ص ٣٤.

ويكون برزخاً بين العالم الأثيري والعنصري موضوعاً لتخيالاتهم فيتخيلون من أعمالهم السيئة مثلاً خيالية من نيران، وحيات تلسع، وعقارب تلدغ، وغير ذلك، وقال تأكيداً لهذا الرأي: إني لست أشك لما اشتغلت به من الرياضات أن الجهال والفجرة لو تجردوا عن القوة الجرمية مذكرة لأحوالهم، مستتبعة لمملكاتهم وجهالاتهم مخصصة لتصوراتهم نجوا إلى الروح الأكبر).^١ انتهى.^٢

ثم أردف قائلاً: (وإني لأتعجب من هؤلاء الأفاضل المشهورين بالحكمة والمعرفة كيف تحيروا واضطربوا في أمر المعاد حتى رضيت أنفسهم هذا القول السخيف، إذ لا يخفى على الرجل المتدرب في الصنائع الحكيمة أن كون الجسم سماوياً أو عنصرياً موضوعاً لتخيل نفس إنسانية أو امرأة لمشاهدتها صور الأشياء، لا يستتم إلا بأن تكون لها معه علاقة ذاتية أو وضعية بتوسط ما هو لها معه تلك العلاقة الذاتية، والعلاقة الذاتية التي تتصور لجوهر نفساني صوري مع جرم تام الصورة الكمالية غير عنصري لا يمكن أن يتصرف فيه متصرف بالتحريك والتصوير إلا صورته الحاصلة له بالإبداع لا من جهة الهيئة والاستعداد، وأي جسم يكون موضوعاً لتخيل نفس من النفوس فلا بد أن يكون بسببه يخرج من كمالات تلك النفس من القوة إلى الفعل في الحركات المناسبة للتخيالات، والفلك لا يتحرك إلا حركة واحدة متشابهة وضعية حسب حركاته النفسانية من جهة مدبر نفساني متسببه في تحريكاته بجوهر عقلي كامل بالفعل، وإلّا لم يكن لتعلقها به فائدة، وذلك بأن تتصرف النفس في مادته ويحركها ويخرجها من القوة إلى الفعل).^٣

أقول: وهذا التصوير والاعتراض عليهم مبنى على التسليم بوجود نفس لهذه الأجرام السماوية، كما هو عليه مشهور الفلاسفة، وليس محل بحثه هنا من حيث الإثبات والنفي، ولكن الذي أوقع هؤلاء القائلين بهذا النحو من الرأي يرجع إلى

٢. المصدر السابق، ص ٢٧

١. المصدر السابق، ص ٣٦، ٣٥

٣. المصدر السابق، ص ٣٤-٣٧

نفهم لتجرد القوة الخيالية والصور الخيالية، وابتعادهم عن فهم الشريعة السماوية فيما يتعلق ببرزخ النفوس بعد الموت، حتى أن صدر المتألهين قال: (ومع التسليم أن تكون هذه الأجرام مرآة لهذه النفوس، فإن ما ينعكس ويرتسم فيها فهو صور وتخييلات الأفلاك لا صور وتخييلات النفوس المفارقة للأبدان، لأن تخييلاتها غير تخييلات هذه، فكيف يحكمون بأن تلك الصور مما يتلذذ به السعداء أو يعذب به الأشقياء)،^١ على أساس ما ذهبوا إليه من عدم قابليتها للتأثيرات الغريبة القسرية، والحال ليس لهذه النفوس المفارقة أبدان غير أبدان أخرى على زعمهم حتى تكون لأبدانها بالنسبة إلى تلك العلويات علاقة وضعية، لتكون هي لها المرأة الخارجية حتى تشاهد ما فيها من الأشباح الخيالية.

وقال صدر الدين في بيان أحوال هؤلاء المتوسطين ومن السعداء والأشقياء: (فالحق أن الصور التي يستلذها السعداء، والتي يشقى بها الأشقياء، ليست هي تصورات الأفلاك وما في حكمها، بل هي مما أعدت لهما في دار أخرى وصقع آخر، كما وعداها الشريعة الإلهية، ولهم أبدان أخرى متناسبة لنفوسهم بهيئاتها وأخلاقتها، وإنما تضاهي تلك الأبدان والصور نفوس هاتين الطائفتين بضرب من الفعل والتأثير... إلى أن قال: وهكذا يكون حالها في الآخرة بحسب سابقة فعل الطاعات والحسنات أو اقتراف المعاصي والسيئات المؤديتين إلى الصور الحسنة والقيحة عند تجسم الأعمال وتصور الأعمال، فيتنعم بها أو يتعذب منها، وهاتان الجهتان لم تزل موجودتين في النفس ما لم تصر عقلاً بسيطاً صرفاً يكون علامة وفعلاً بجهة واحدة لما ثبت أن «عنه» و«فيه» في البسيط المحض شيء واحد).^٢ وأخيراً نقول: إن هذه التقسيمات التي ذكرها صدر المتألهين في هذه المسألة لا تعني أنها جميع المقامات والدركات التي سوف تدخلها نفوس الناس بعد الحشر،

وإنما تمثل هذه الأقسام الخطوط العريضة لمنازل الناس في الآخرة، وكل واحد من هذه المنازل ينقسم إلى مجموعة من الدرجات والدركات الجزئية بعدد النفوس التي تدخل تحت هذه المنازل الكلية، باعتبار أن الحشر والحساب والثواب على أساس ما قدمت النفس الإنسانية من أعمال صالحة أو طالحة، وتفاوت النفوس في كمالها وعدمه يؤدي إلى تفاوت منازلهم ودرجاتهم ودركاتهم في الآخرة، فدرجات الجنة بعدد ما للناس من مراتب وجودية، لقوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ دَرَجَةٌ بِمَا عَمِلُوا وَلِيُؤْتِيَهُمْ أَجْرَهُمْ وَهُمْ لَا يَظْلَمُونَ﴾^١ وكذلك عدد دركات جهنم فإنها كثيرة بعدد ما لهذه النفوس من حظ فيها، لقوله تعالى: ﴿فَالْيَوْمَ لَا تَظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^٢.

خاتمة البحث

لقد تبين لنا مما تقدم من الأبحاث التي تناولنا فيها دراسة كيفية المعاد في اليوم الآخر، من وجهة نظر الأقوام والمجتمعات الإنسانية القديمة، ومن جهة نظر الديانات القديمة المعروفة، التي اخترنا منها ديانة البراهمة، والبوذية في الهند، والزرادشتية في إيران، واليهودية لبني إسرائيل من خلال قراءة مختصرة لبعض نصوص كتاب التوراة، والتلمود «كتاب الأحكام والآداب والتعاليم للديانة اليهودية»، وكذلك دراسة بعض النصوص الواردة في الأناجيل الأربعة بالنسبة للديانة المسيحية.

وأخيراً دراسة وبحث المسألة من وجهة نظر القرآن الكريم، المصدر الأساسي والمنبع الأول لمعارف الدين الإسلامي الحنيف، من خلال دراسة المسألة فيه دراسة تحليلية مفصلة، تناولنا البحث فيها عن طرح القرآن الكريم لضرورة هذه المسألة، وإثباته لها بالدليل القطعي الذي قمنا بصياغته على أساس الصياغة العقلية، والأقيسة المنطقية.

ثم بعد ذلك تناولنا بحث القرآن الكريم في إثبات إمكان المعاد الجسماني، وقد قمنا بمحاولة الأولى من نوعها، وذلك بتشقيق البحث إلى قسمين، قسم يتناول الإمكان الذاتي لأصل المسألة، والآخر يتناول الإمكان الوقوعي لها؛ إذ ليس كل ممكن ذاتاً يجب أن يثبت له الإمكان الوقوعي، ولكننا أثبتنا بالدليل القرآني الصريح، والقطعي إمكانية المعاد الجسماني على هذا الأساس.

وقد تناولنا البحث عن إمكان المعاد وكيفيته من وجهة نظر متكلمين من متكلمي الإسلام، وهم: أبو حامد الغزالي والخواجة نصير الدين الطوسي، وكذا من وجهة نظر فيلسوفين من فلاسفة الإسلام الذي يعد كل واحد منهم علماً بارزاً لمدرسة فلسفية مستقلة في حد ذاتها، فالشيخ الرئيس ابن سينا من أعلام المدرسة المشائية، وصدر المتألهين مؤسس مدرسة الحكمة المتعالية، وبعد هذه الجولة من التحقيق والبحث الدؤوب في مسائل هذه الأبحاث خرجنا بالنتيجة التالية:

أولاً: فيما يتعلق بنتائج الفصل الأول الذي تناولنا البحث فيه عن مجموعة مسائل مختلفة ومتعددة، لها الدور الكبير في فهم مسألة المعاد الجسماني الذي عقد البحث لأجله، فمن جملة هذه المسائل المبحوثة خرجنا بالنتيجة التالية:

١. إن كلمة المعاد في الأصل اللغوي تعني العود والرجوع، وهي مصدر ميمي مأخوذ من عاد، يعود، عوداً، معاداً، عاد إليه، وعاد له، وعاد فيه، وإذا جاء بالفتح معاد فإنه يطلق على مكان العود، وعلى زمان العود، وإذا جاء بالضم مُعاد فيطلق على نفس الشيء الذي يقع متعلقاً للعود والرجوع، ومحل بحثنا هو المعنى الأخير، هذا بالنسبة للتعريف اللغوي، وأما بالنسبة للتعريف الاصطلاحي، فإن تعريف الخواجة والغزالي وصدر الدين مبني على أساس الاعتقاد بكونه معاداً للروح والجسم، بينما ذهب الشيخ الرئيس في تعريفه له بالشكل الذي ينتهي بكون المعاد روحانياً فقط، وهو المبنى العقلي للشيخ كما سيأتي بيانه في الأسطر اللاحقة، حيث قال في تعريفه: (إنه الحال الذي كان عليه الشيء فيه، فباينه، فعاد إليه، ثم نقل إلى

الحالة الأولى أو إلى الوضع الأول الذي يصير إليه الإنسان بعد الموت، وانفصل عنه قبل الحياة الأخرى).^١ فقوله: (أو الوضع الأول الذي يصير إليه الإنسان بعد الموت) صريح في الروحاني.

٢. لقد تبين لنا من خلال الدراسة التاريخية لهذه المسألة عبر القرون الماضية، أن الكيفية الغالبة عند الناس في مختلف المجتمعات بعد ثبوت الإيمان والاعتقاد بأصل المسألة، أنها كيفية جسمانية للروح والبدن. وقد استكشفتنا ذلك من مجموعة القرائن التي هيئتها لنا مجموعة الآداب والرسوم التي يمدونها للميت، ومن جملتها كيفية دفنه، ووضع المال والطعام والشراب إلى جانبه، واهتمامهم الكبير بإجراء مراسيم خاصة له بعد الدفن، وضع القبر وما يتعلق به، وغيرها، وأما بالنسبة لمجموعة الديانات القديمة كديانة البراهمة، والبوذية، والزرادشتية، فإنها هي الأخرى تعتقد بوجود وجود المعاد والحساب. ولكن البعض منها يراه في الدنيا ما لم تتزك وتهذب النفس وتنفك عن مجموعة التعلقات الدنيوية، كما عليه الديانات الهندية، بينما الزرادشتية تراه في عالم آخر، ونشأة أخرى، أما بالنسبة للديانة اليهودية والمسيحية، فكانت هي الأخرى تؤمن بوجود أصل المسألة عدا فرقة صغيرة من فرق اليهود التي تدعى بفرقة الصدوقيين، فإنها وإن آمنت به ولكنها تراه معاداً دنيوياً اجتماعياً، بمعنى إعادتهم للسلطة والسيطرة مرة أخرى، واختلفت اليهودية والمسيحية بينهما من حيث الكيفية، فالذي جاء في المسيحية يتناسب مع القول بأن المعاد روحاني، على عكس من يؤمن منهم بالجسماني، وهم فرقة الفريسيين، والحق أن هذا الاعتقاد على ما فيه من اختلاف ناشيء من خلط الأفكار السماوية بالأفكار البشرية، الذي أدى إلى هذا الحد من الاختلاف في كونه روحانياً، أو جسمانياً، أو كونه في الدنيا، أو الآخرة، فإنه يكشف لنا عن وجود أمرين أساسيين:

١. نقلاً عن: عاطف المراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، بهامش ص ٢٩٣.

أحدهما: إِنَّ أَصْلَ الْإِعْتِقَادِ بِهَا أَمْرٌ فُطْرِيٌّ.

ثانيهما: هو تدخل السماء عن طريق بعث الأنبياء والرسل والمبلغين إلى كافة الناس لعموم قوله تعالى: (إِنَّ آ أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ)^١.

٣. وأما ما يتعلق ببيان حقيقة الإنسان المقصود بالخطابات والتكاليف الإلهية، فإن الموافق للدليل العقلي والنقلي، هو ما ذهب إليه الفلاسفة وبعض المفسرين وبعض المتكلمين من أهل التحقيق، من أنها حقيقة جوهرية مجردة لا تفسد بفساد البدن وخرابه بعد قطع علاقة الروح منه، وأما ما ذهب إليه بعض المحدثين كصاحب بحار الأنوار، وبعض المتكلمين من علماء الإسلام، بكونها حقيقة مادية جسمانية كثيفة أو لطيفة، فإنها لا يمكن لها الدوام والبقاء وعدم الفساد، وإن قال صاحب البحار ببقائها عن طريق تعلقها ببدن مثلي نوراني في عالم البرزخ، ولكن لا دليل عقلي ولا نقلي على ذلك، في الوقت الذي يؤدي بعض هذه الأقوال إلى نفي وجود عالم البرزخ بين عالم الدنيا وعالم الآخرة، كالفاتنين بكون المعاد جسمانياً فقط.

٤. وأما بالنسبة لمجموعة الأصول الموضوعية التي قدمنا البحث عنها في هذه الرسالة، فإنها كانت نتيجة لبحث طويل حول إثباتها، في الوقت الذي كانت تمثل حصيلة ما توصل إليه الفكر البشري في إثبات بعض المسائل، ونحن باعتبار ذكرنا لها فإننا من جملة المؤمنين بها على أساس ما قدم من دليل عليها في محله، لتشكل مبادئ أولية في بحثنا هذا.

٥. وأما ما تقدم البحث فيه عن اختلاف خصائص عالم الدنيا عن عالم الآخرة، باعتبار أن كل واحد منهما عالم مستقل بذاته له قوانينه وشرائطه الخاصة به، فإن ما ذكره صدر المتألهين في التفريق بينهما لا أشكال فيه، أنه ثابت بالأدلة النقلية والعقلية، وإلا عدَّ عالم الآخرة دنيا أخرى، وليس هو كذلك.

ثانياً: فيما يتعلق بنتائج الفصل الثاني الذي تعلق البحث فيه عن إثبات ضرورة المعاد الجسماني، وإمكانه في عالم الآخرة، فإنّ الثابت لنا فيه أنّ ما طرحه القرآن الكريم من أدلة في خصوص ذلك ثابتة بلا شبهة، وبلا إشكال، خصوصاً ما جاء به من آيات شريفة في إثبات ضرورته ووجوبه، من باب الوفاء بالوعد من طرفه تعالى؛ لأن مقتضى حكمته وعدله يوجب ذلك، وباعتبارنا باحثين ومحققين لهذه الرسالة في خصوص البحث عن كيفيته، قمنا بتقرير ما جاء به من أدلة تتناسب مع صفاته الكمالية، على أساس القياس المنطقي والبرهان العقلي، وقد اخترنا من جملة الأدلة المطروحة في هذا الباب ثلاثة منها؛ لإحكامها ونبوتها وقلة الإشكال عليها، وتركنا الباقي بعد ذكر فهرس عنها في بداية البحث، وأما ما يتعلق بإمكان المعاد الجسماني، فقد قمنا على أساس التأمل والتدبر بمجموعة الآيات الدالة على ذلك، بتقسيم البحث إلى قسمين يتعلق أحدهما بدراسة أدلة الإمكان الذاتي، والآخر يتعلق بدراسة أدلة الإمكان الوقوعي، وقد ثبت لنا في الأمرين عدم وجود المانع من ذلك، خصوصاً وأنّ أدلة إمكان الوقوع في الوقت الذي تثبت هذا الأمر تحكي معها جهة أخرى، وهي كون المعاد في اليوم الآخر يكون بكيفية جسمانية وروحانية معاً، كما تقدم البحث عنه، فلا يوجد إشكال في القرآن الكريم حول طرحه لمسألة المعاد وكونه بكيفية جسمانية، نعم توجد مجموعة آيات ذكرها ملا صدرا تبين أنّ القرآن الكريم يحكي بكون مجموعة من الناس لهم درجة من القرب المعنوي وكون معادهم فيها روحانياً؛ لكي يتناسب والهدف المنشود لهم.

ثالثاً: فيما يتعلق بنتائج الفصل الثالث الذي تناولنا البحث فيه عن وجهة نظر أبي حامد محمد الغزالي في المعاد الجسماني، ومن خلال دراسة لمجموعة المسائل في هذا الفصل كما مرّ ذكرها في الرسالة، ثبت لنا أنّ الغزالي في الغالب كان متبعاً للمنهج والأسلوب الذوقي الصوفي، في أبحاثه وتحقيقاته، خصوصاً في الفترة الأخيرة من حياته، ولكن في خصوص هذه المسألة المطروحة لم يبحث كثيراً، بل أشار إليها

بعبارة قصيرة ومختصرة جداً لا تتناسب مع عظم وأهمية المسألة. وقد وجه هذا الأمر الفخر الرازي في بعض كتاباته قائلاً فيه: (...إنما لم يشرحه كثير شرح، لما قال إنه ظاهر لا يحتاج إلى زيادة بيان، نعم ربما يعيل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعادين إلى معنى ذلك أن يخلق الله تعالى من الأجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنًا، فيعيد إليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن، ولا يضرنا كونه غير البدن الأول، بحسب الشخص، ولا متناع إعادة المعدوم بعينه، وما شهد به من النصوص من كون أهل الحنّة جرداً مردأً، وكون ضرر الكافر مثل جبل أحد...)^١ وكان هذا الأمر واحداً من جملة المعرفلات والمعوقات التي واجهناها عند البحث عمّا جاء به الغزالي في مسألة المعاد الجسماني، ولكن مع هذا القدر البسيط الذي ذكره الغزالي في المسألة، أضح لنا أنه يقول بتجرد النفس الإنسانية، وعدم فسادها بفساد البدن، وأن البدن العنصري يلحقه العدم أو التفرق والضلالة في الأرض، وبناءً على جواز الأمر الأول انعدام البدن فإنه يخالف بعض المتكلمين القائلين بجواز إعادة المعدوم، لأنه يذهب إلى القول باستحالة إعادة المعدوم، وعندئذ اضطرب كلامه في إثبات عينية البدن الأخروي مع البدن الدنيوي، في الوقت الذي يذهب إلى القول بالمعاد الجسماني وينقض على القائلين بالروحاني من الفلاسفة، فاحتاج إلى مادة يخلق منها البدن الأخروي، فقال: (...إن الروح تعاد إلى بدن آخر غير الأول، ولا يشارك له في شيء من الأجزاء... إلى أن قال: فإن قيل: هذا تناسخ، قلنا: سلمنا ولا مشاحة في الأسماء، والشرع جَوَّزَ هذا التناسخ ومنع غيره...)^٢ فقد جَوَّزَ التناسخ الملكي في عالم الآخرة، ولم يجوّزه في عالم الدنيا، كما جاء في ذيل هذه العبارة من قوله: «ومنع غيره»، إشارة إلى ما ذكرنا، ولكن أبطلنا كلا القسمين من دون فرق كونه في الدنيا أو في عالم الآخرة، وقلنا بجواز التناسخ الملكوتي القائم على أساس

١. نقلًا عن: سعد الدين التفتازاني. شرح المقاصد، ص ٩١.

٢. محمد أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٧٨.

كشف الباطن وإظهار الملكات، كما دلت عليه النصوص الشرعية، كمضمون الروايتين التي ذكرهما الفخر الرازي وغيرها.

فالتيجة النهائية التي انتهى إليها الغزالي في بحث المعاد الجسماني لم تكن مقبولة لدينا؛ لأنَّ اللازم لها القول بجواز التناسخ الملكي في عالم الآخرة، وهو خلاف الدليل العقلي القائم على أساس إثبات بطلانه مطلقاً، سواء كان في عالم الآخرة، أو عالم الدنيا، وإلا للزم القول باجتماع نفسين على بدن واحد.

والظريف أن الغزالي في الوقت الذي يلتزم فيه بتعلق النفس عندما تصل المادة إلى مرتبة استعدادها لقبول الصورة، فهل المادة الأخروية خارجة عن هذه القاعدة أم لا؟ ولا يمكنه أن يقول بخروجها عن ذلك؛ لانا بضابط نستطيع على أساسه أن نفرق بين التعلق في عالم الآخرة في ساعة قيام الناس لربِّ العالمين عند نفخ الصور والتعلق في غيره من الأوقات، وأما إذا قال بلا، فعندئذ ما هو الضابط لحصر التعلق بصورة قد عاشت فترة مع بدن ما ثم فارقت، ثم يراد لها أن تعاد مرة أخرى، من دون أن يفيض الجوهر المجرد مفيض الصور على المادة المستعدة لتعلق نفس ما بها، وهل هو لمعجز في الفاعل بعد ثبوت إمكان القابل لذلك، أم عدم إرادة منه لذلك؟ مع ما في المعاد بالبدن المثلي من محاذير أخرى، كمخالفته لصريح القرآن الكريم القائل بثبوت العينية بين البدنين، هذا ما لم نجد له جواب عند الغزالي، غير أنه قال كما مرَّ قبل قليل: إنَّ الشرع جَوَّز ذلك، ونحن لا نرى أنَّ الشرع يجوِّز ما أقام العقل والدليل على بطلانه، بناء على نظرية التطابق بين الشرع والعقل في حدوده ودائرته.

رابعاً: فيما يتعلق بنتائج البحث في الفصل الرابع الذي تناولنا فيه البحث عن مسألة المعاد الجسماني من وجهة نظر الخواجة نصير الدين الطوسي، وهو أول شخصية دينية شيعية حاولت الجمع بين الكلام والفلسفة، ولكنه في بحثه لمسألة إثبات ضرورته، وإمكانه التي اعتمد فيها على أساس المنهج والأسلوب الكلامي، في الوقت الذي يذهب فيه إلى القول بتجرد النفس الإنسانية وعدم فسادها بفساد

البدن، والقول بعدم جواز إعادة المعدوم بعينه، فإنه جعل ماهية الإنسان المقصودة بالخطابات الإلهية والتي لها المعاد في اليوم الآخر، هي النفس مع الأجزاء الأصلية في جسم الإنسان، فإنها مهما انتقلت هنا وهناك تبقى محافظة على أصليتها من دون أن تكون أجزاء فضلية، أو أجزاء أصلية لموجود آخر، وباعتبار أن الله صاحب القدرة المطلقة والعلم المطلق الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماء ولا في الأرض، فإنه يجمع ذلك المتفرق ويعيده مرة أخرى من تلك الأجزاء الأصلية بدنًا تتعلق النفس الباقية به، فيكون زيد الأول عين زيد المعاد بلا تفاوت ولا اختلاف.

ولكننا في المقام قمنا بمناقشة أدلته التي قدمها لإثبات هذا الأمر، إذ أن الأمر المادي مع التسليم ببقاء وجوده وعدم جواز انعدامه بشكل مطلق ومحض؛ لأن ما يخرج إلى عالم الوجود ويصبح واجب الوجود بالغير، فإنه يبقى كذلك ما دامت علته التامة الموجودة له باقية، وإلا لجاز اجتماع الوجود والعدم، وهو باطل، ولكننا لنسلم بثبات صورته النوعية، فمثلا قطعة الخشب الموجودة لها صورة نوعية، وهي الصورة الخشبية ولها وجود، ولكن بعد تعرضها لشفلة نار قوية تؤدي إلى إحراقها وتحولها إلى رماد أسود، فإن أصل الوجود لا يتغير، ولكن الصورة النوعية للخشب قد تغيرت حتى أصبحت بعد ذلك صورة رمادية جديدة، وهكذا تأخذ دورها في الطبيعة بتبدل الصور النوعية عليها من دون أن ينعدم أصل وجودها، وعندئذ ما هو الضابط في كون أن بعض الأجزاء أصلية لا يطرأ عليها التبدل والتغير دون بعض؟ وهل هناك دليل على إثبات هذا الأمر غير الرواية المروية عن النبي والإمام الصادق (صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين) الواردة في بقاء العجب أو العجز بعد بلاء جميع أجزاء بدنه، كما مرّ الكلام عنها، والحال أن الثابت بالدليل الحسي والتجربي أن جميع أجزاء بدن الإنسان من دون استثناء، بكونها أصلية أو غير أصلية، خلايا في الدماغ أو لم تكن خلايا للدماغ، خلايا لفقرة العجز أو خلايا لغيرها، فالتغير شامل وبصورة عامة لجميع أجزاء بدن الإنسان، ثم أن التوفي لم يكن للأبدان بل للنفوس،

وهو بمعنى الأخذ الكامل والتام، فلو كان شاملاً للأبدان لما قيده الحق تعالى بالنفوس حيث قال تعالى فيه: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾^١

وكيفما كان فإن المعاد الجسماني الذي قال فيه الخواجة لم يكن دليل نيوته ما ذكره الخواجة في بحثه عنه، من كونه مقيداً بوجوب الاعتقاد بوجود أجزاء أصلية وأخرى فضلية في جسم الإنسان، وأما ما ذكره بخصوص إثبات أصل المسألة فلا إشكال فيه، وإنما الإشكال بتفسير الكيفية التي يعاد بها الإنسان في اليوم الآخر.

خاصاً: فيما يتعلق بنتائج البحث في الفصل الخامس الذي تعلق البحث فيه عن تبیین وجهة نظر الشيخ الرئيس ابن سينا، فقد تبين لنا فيه أن الشيخ الرئيس في الوقت الذي يسلك في أبحاثه المسلك المشائي الذي يعتمد فيه على السير العقلي، فإنه في بحث هذه المسألة قد استعان بالمسلك النقلي في إثباتها ووجوب الاعتقاد بها عند عجز الدليل العقلي عن إثبات ذلك، وقد تحمل من الموافق والمخالف له في سلوكه هذا التهم والازدراء، فالمخالف قال إنما أخذ بالنقل خوفاً من وصمة التكفير، ولم يكن ذلك مبنياً على أساس الإيمان والاعتقاد الجازم بالمسألة، وإن كان منشأه التعبد بالشرع المقدس، وإنما كان ذلك فراراً وخوفاً من علماء الشريعة، بينما تحمل الازدراء من الموافق لمسلكه العقلي، من أنه لا ينبغي لصاحب المبنى والمسلك أن يخالف ما تبناه من أصول ومبادئ في البحث، فالتعبد من قبل الشيخ بهذه المسألة يراه نقصاً فضيعاً في الشيخ، ولكننا ومن خلال جملة قرائن قد ذكرنا بعضها في البحث هناك، لا نرى ما يراه الطرفان المذكوران، بل نرى في ذلك ما يراه البعض، من أنه في الواقع يكشف عن مدى تواضع الشيخ الرئيس لقبول الحق، وأن هذا الموقف يعد موقفاً لرجل شجاع قد استطاع أن يصرع نفسه الكبيرة وعقله الجبار الذي أثبت بواسطته المعاد الروحاني دون الجسماني، ولكن لا نوافقه الرأي في ما ذهب إليه من عدم تجرد القوة الخيالية والوهمية، التي على أساسها اضطرب

فيه الأمر عندما وصل البحث فيه إلى إثبات برزخ للنفوس الناقصة، حتى قال بتعلقها بأبدان فلكية وأجرام سماوية، لتصحيح ذلك، وقد تناولنا البحث عنها في محله من هذه الرسالة بشكل مفصل. فليراجع.

سادساً: وأخيراً فيما يتعلق بنتائج البحث في الفصل السادس الذي كان محوره البحث عن المعاد الجسماني من وجهة نظر صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، الذي يعتبر أول شخصية إسلامية شيعية تجرأت على بحث مسألة المعاد الجسماني على أساس المنهج العقلي والقياس البرهاني، بعدما تمهدت له بحث مجموعة من الأصول والمقدمات الضرورية لهذا الدليل العقلي الذي قام بتقريره على اختلاف في عدد أصوله في أكثر من كتاب من كتبه الفلسفية والتفسيرية، وبعد ثبوت تلك المجموعة التي من أهمها مسألة تجرد القوة الخيالية، والقول بالحركة الجوهرية، ويكون التشخص بالوجود الخاص بالشيء دون العوارض المشخصة، ومن كون حقيقة وهوية الإنسان تكمن في نفسه، وأن البدن يحصل تعينه وتشخصه بعد إيهامه بتعلق النفس فيه، ومن كون التلازم بين النفس والبدن من النوع الذي لا ينفك مطلقاً عن البدن، وإن انفكت عن البدن العنصري الترابي. فإنه انفكاك عن مرتبة منه لا مطلقاً، فإن المعاد في اليوم الآخر يكون على أساس ما عندها من بدن محتفظة به في خيالها المجرد، وعليه يكون البدن الأخروي عين البدن الأول من دون حاجة إلى وجود مادة جديدة أو بدن آخر مثل البدن الأول، ولكن هذا الكلام منه ع لم يكن مورد قبول الكثير من علماء الأمة الإسلامية، وخصوصاً الفقهاء والمتكلمين منهم، بل لم يكن مورد قبول بعض أتباع الحكمة المتعالية فضلاً عن أتباع الفلسفة المشائية والإشراقية، مع إصراره وتأكيده على أنه هو مراد القرآن الكريم، وغيره لا يمكن قبوله. وإذا كان بإمكاننا أن نؤول ما جاء فيها من ذكر حكيم كما كان في آيات التوحيد وما يتعلق به من بحث، على ما يراه الفيلسوف في المراد من الجسم الجسم بالمعنى الفلسفي هو ذلك الشيء الذي يعبر عن هويته وذاته الذي يعبر عنه بالنفس

الناطقة وبناءً على النظر الصدراي من عدم انفكاكها بشكل مطلق عن جميع مراتب البدن، فإنه لا إشكال في كون ما قدمه ملا صدراً من دليل عقلي على إثبات المعاد الجسماني، وأما في حالة عدم جواز التأويل لهذه النصوص الصريحة في الجسماني، على ما يراه الفيلسوف من معنى للجسم، وحمل الجسم على المعنى الذي يفهمه عامة الناس منه، وهو كونه بالجسم المادي كما هو عليه في الدنيا، فعندئذ لا تثبت العينية التي قال بها ملا صدراً من جميع الجهات ومنها هذه الجهة العنصرية، وعليه يكون ما جاء به ملا صدراً حقاً في إثبات عقلانية المعاد الجسماني، بمعنى إمكان تعقل هذه المسألة من قبل الإنسان العاقل بهذا النحو الذي توصل إليه صدر المتألهين، الذي يعد في الواقع أكبر إنجاز حقق في بحث هذه المسألة المعضلة التي تركت العقول صرعى والأفكار حيارى.

هذا بالنسبة إلى الدليل الذي أقامه ملا صدراً على إثبات المسألة، وأما بالنسبة إلى ما ذكره في جواب شبهات المعاد الجسماني، فإنها كانت تمثل أقوى أجوبة بالنسبة للأجوبة التي طرحت من قبل علماء الإسلام، فلاسفة ومتكلمين في ردّها، وخصوصاً شبهة الأكل والمأكول، وأما بالنسبة إلى ما ذكره في مسألة تقسيم الناس المحشورين في ذلك اليوم الحق إلى مجموعة أصناف تتفاوت فيما بينها في الدرجات والدركات، وكل بحسب مرتبة كماله الوجودي الذي وصل إليه عن طريق العمل والاعتقاد، فإنه لا إشكال عليه، وإن كنا نراه اعتمد في تصنيفهم على أساس الخطوط العريضة، وإلا فإن لكل فرد من هذه الأفراد حشراً خاصاً به يتناسب والمرتبة الكمالية التي بلغها في علمه وعمله، ولقوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ دَرَجَتٌ مِّمَّا عَمِلُوا﴾^١ ولقوله تعالى: ﴿فَالْيَوْمَ لَا تُظَلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^٢ هذا بالإضافة إلى الحشر الجماعي، وكلا القسمين أشار إليهما

القرآن الكريم، فبحثه في هذه المسألة أشبه أن يكون بحثاً تفسيرياً، أو بحثاً نقلياً، لاعتماده في إثباته على النصوص القرآنية كما مرّ بيانها في محله.

ولكن يبقى شيء يمكن أن يكون محل أخذ على صدر الحكماء، وهو عدم ثباته على رأي واحد في بحث هذه المسألة، فتارة نجده يقول بالمعاد الجسماني ولكن لا بعين هذا البدن، بل ببدن مثل هذا البدن، وهذا ما أفصح عنه في شرحه لكتاب الهداية الأثرية للشيخ ابن سينا، حيث جاء فيه ما إليك نصه: (... ثم أعلم أن إعادة النفس إلى بدن مثل بدننا الذي كان لها في الدنيا)،^١ وقال أيضاً في كتاب المبدأ والمعاد: (إنما الاعتقاد في حشر الأبدان يوم الجزاء، هو أن يبعث أبدان من القبور...)،^٢ فالقول الأول صريح بما قلنا، والثاني لم يشترط فيه أن يكون عين البدن الأول، بينما نرى كلامه في كتابه المظاهر الإلهية يؤكد مسألة العينية بين البدنين، فقد جاء فيه قوله: (وأنت إذا تأملت في هذه المقدمات يظهر لك أن المحشور يوم الآخرة عين البدن الموجود في دار الغرور روحاً وبدناً، مع تغير خصوصيات البدن من الوضع والجهة وغيرهما، وهذه التغيرات لا تقدر في تشخص البدن؛ لأن المادة في كل شيء، مأخوذة على نحو الإبهام وتعين كل شيء بصورته، ولو جاز تحقق الصورة بدون المادة، لكانت صورة فعلية. ألا ترى أن بدن الإنسان يعرض عليه حالات متبدلة من الصباية والترعرع والبلوغ والشباب والكهولة، ومع هذه التغيرات لا يخرج عن كونه بدن إنسان، والغفلة عن تجرد الخيال صارت سبب إنكار حشر الأجساد).^٣ وهذا الكلام صريح جداً في القول بوجوب العينية بين البدنين، بينما نجده يؤكد على العينية بين البدنين بعد تقرير مجموعة من الأصول والمقدمات لها، كما جاء في كتاب الأسفار، حيث جاء فيه: (إن من تأمل وتدبر في

١. صدرالدين الشيرازي، شرح كتاب الهداية الأثرية، ص ٢٨١

٢. صدرالدين الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص ٣٩٥

٣. صدرالدين الشيرازي، المظاهر الإلهية، ص ١٨٢

هذه الأصول والقوانين العشرة التي أحكمنا بنيانها وسيدنا أركانها ببراہین ساطعة وحجج قاطعة... يعلم يقيناً ويحكم بأن هذا البدن بعينه سيحشر يوم القيامة بصورة الأجساد، وينكشف له المعاد في المعاد مجموع النفس والبدن بعينهما وشخصهما، وأن المبعوث في القيامة هذا البدن بعينه لا بدن آخر مباين له عنصرياً كان كما ذهب إليه جمع من الإسلاميين...^١

فهذا قول بوجوب العينية بين البدنين، إلا أن هذا البدن الأخرى كان محفوظاً في خزان الخيال المجرد، ومنه يخرج إلى ساحة الحشر وأنه متشخص بنفسه، وعندئذ لا يصدق على غير صاحب تلك النفس، وهذا هو الذي كان محل كلام واعتراض بعض المحققين والباحثين في المسألة، من أن هذا المعاد معاد خيالي لا جسماني كما يدعيه صدر المتألهين، وأن مجرد الاصطلاح لا يحل المشكلة - وهو كون الجسم بنظر الفيلسوف هو صورة الشيء وهويته - ما لم يكن جسماً عنصرياً بدنياً مادياً كما هو عليه في الدنيا، وكيفما كان فإن صدر المتألهين لم يكن له رأي واحد في المسألة، إلا إذا قلنا إن مراده هو ما دونه في آخر حياته، وعندئذ يكون مراده هو ما جاء في كتاب المظاهر الإلهية، ولكن يبقى شيء وهو هل ما جاء به من الأصول والمقدمات يكون دليلاً عقلياً على المعاد الجسماني أم لا؟

خلاصة الكلام

إن مسألة المعاد الجسماني بتلك الكيفية المطروحة في القرآن الكريم التي بلغت إلى درجة لا تقبل التأويل، حتى من قبل صدر المتألهين الذي انتهج نهجاً خاصاً في بحثها، الذي كان الظاهر منه خلاف ما طرحه القرآن الكريم، فقال في ذلك: (فعلم مما ذكر أن وجود الجنة والنار، وسائر أحوال الآخرة، على الوجه الذي يفهمه الجمهور والعوام، ويصل إليه إفهام الأنام، حق مطابق للواقع، يجب الاعتقاد به

يقيناً...)^١ في حين أن ما جاء به لا يفهمه إلا الخاصة من الناس، في حين أنه كان يؤكد على مسألة عدم جواز التأويل لآيات الذكر الحكيم، وعندئذ فلا يمكننا أن نلتزم بكل ما جاء به صدر المتألهين في تفهيم فضلاء الناس في العلم فضلاً عن عوامهم الذين لا حظ لهم من ذلك، خصوصاً وأن القرآن لم يكن خاصاً بطائفة دون أخرى، بل كان خطابه مفهوماً عند الجميع ولدى الجميع، وإلا لعد ذلك تغريراً للعوام؛ في حال أنهم يفهمون شيئاً ليس هو مراده ولم يمنعهم عن ذلك، وهذا لا يصح في جهة الحق تعالى؛ لأنه مخالف لمقتضى حكمته وعدله، وعليه فيجب الاعتقاد بما جاء به الشرع المقدس في المواضع التي لا يمكن العقل من إقامة الدليل عليها، خصوصاً فيما إذا كانت خارجة عن حدود دائرة عمله، في الوقت الذي يمكن للإنسان التدبر والتعقل والتفكر فيما جاء به، وإن لم يكن باستطاعته إقامة الدليل عليها، ومسألة كيفية المعاد الجسماني تتمتع بأمرين لا يمكن للعقل إدراكهما من دون عامل خارج تكون دائرته أوسع من دائرته، وهما اتصاف الكيفية التي يعاد بها الإنسان بوصف الاستقبال، والغيبية، هذا من جهة ومن جهة أخرى جزئية المسألة، وليس للعقل مجال الخوض في الجزئيات، فالنجاة بالأخذ بما جاء به الوحي السماوي، ولا يجب على الإنسان أن يعتقد بأكثر من هذا الأمر، جعلنا وإياكم من المعتقدين والعاملين به.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

المصادر العربية

القرآن الكريم.

١. آشتياني، ميرزا مهدي مدرس، إمامه العقلاء، دار المعرفة، بيروت.
٢. حسن زاده آملی، آية الله الشيخ حسن، الحجج البالغة على تجرد النفس، بوستان كتاب قم، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ط ١، ١٤٢٣ق / ١٣٨١ش.
٣. —، عيون مسائل في شرح العيون، مؤسسة انتشارات أمير كبير، ط ١، عام ١٣٧١ش.
٤. جوادى آملی، آية الله الشيخ عبد الله، المعاد والقيامة في القرآن، دارالصفوة، بيروت، ط ١، ١٤١٤ق / ١٩٩٤م.
٥. آلوسى، الدكتور حسام، دراسات في الفكر الفلسفي، دار الشؤون الثقافية بغداد، ١٩٩٢م.
٦. إبراهيمي، سليمان ديناني، مقدمة تهافت الفلاسفة لمحمد الغزالي، دار المعارف، القاهرة، ط ٢، ١٩٥٥م.
٧. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة الجامع لخطب أمير المؤمنين على عليه السلام، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط ٢، ١٩٦٧م.
٨. ابن حنبل، أحمد، مسند، دار صادر، بيروت.
٩. ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق: حسن زاده آملی، مركز انتشارات دفتر تبليغات حوزة علمية قم، ١٤١٨ق / ١٣٧٦ش.
١٠. —، التعليقات، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية قم، قم.
١١. —، المباحثات، انتشارات بيدار، قم، ١٤١٣ق / ١٣٧١ش.
١٢. —، النجاة، مرتضى، ط ٢، ١٣٦٤ش.
١٣. —، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق: حسن زاده آملی، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٧ق / ١٣٧١ش.

١٤. —، رسالة في أحوال النفس، تحقيق: أحمد فؤاد، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٤م.
١٥. —، الإشارات والتنبيهات، البلاغة، ط ٢، ١٣٧٥ش.
١٦. ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.
١٧. ابن منظور، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، ط ١، ١٤٠٥ق.
١٨. ابن زكريا، أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤ق.
١٩. أبو الفداء، إسماعيل القرشي الدمشقي، تفسير ابن كثير، دار المعرفة، بيروت، ط ١، ١٤١٢ق.
٢٠. الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، تحقيق: محمد بن محي الدين بن عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، ط ٢، ١٣٨٩ق / ١٩٦٩م.
٢١. الأعمش، د. عبد الأمير، الفيلسوف الغزالي، دار الأندلس، ط ٢، ١٩٨١م.
٢٢. الباري، د. فرج الله، اليوم الآخر بين اليهودية والمسيحية والإسلام، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤١٢ق / ١٩٩٤م.
٢٣. البحراني، كمال الدين بن ميثم بن علي بن ميثم، قواعد المرام في علم الكلام، تحقيق: أحمد الحسيني، بإهتمام السيد محمود المرعشي، مكتبة السيد آية الله المرعشي النجفي، ط ٢، ١٤٠٦ق.
٢٤. —، الحدائق الناضرة، تحقيق: محمد تقي الايرواني، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين، قم.
٢٥. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠١ق.
٢٦. البغدادي، عبد القاهر بن ظاهر، الفرق بين الفرق، دار المعرفة، ط ٢، ١٤١٥ق / ١٩٩٤م.
٢٧. بهمنيار، التحصيل، تصحيح وتعليق: مرتضى المطهرى، كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية.
٢٨. البلاغى، محمد جواد، الرحلة المدرسية والمدرسة السيرة في نهج الهدى، تقديم: السيد فضل الله، دار المرتضى، ط ٣، ١٩٩٣م.
٢٩. البيروني، أبو ریحانة بن أحمد، ما للهند من مقالة عالم الكتب، ط ٢، عام ١٩٨٣م.
٣٠. الترمذی، محمد بن عيسى بن عبد الرحمن بن محمد بن عثمان بن عيسى، سنن الترمذی، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٤٠٣ق.
٣١. التفتازانى، سعد الدين، شرح المقاصد الشريف الرضى، قم، ط ١، ١٤٠٩ق / ١٩٨٩م.
٣٢. التنكابنى، الفاضل السراب، سفينة النجاة، تحقيق: السيد مهدي الرجاني، نشر المحقق، ١٣١٩ق.
٣٣. الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط ٦، ١٩٩٣م.
٣٤. الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد، شرح المواظف للقاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي.
٣٥. الجزائري، نعم الله، نور البراهين، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين في قم، ط ١، ١٤١٧ق.

٣٦. الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك، الإرشاد، تحقيق: أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، ط ٣، ١٤١٦ق / ١٩٩٦م.
٣٧. الحويزي، عبد علي بن جمعة العروسي، تفسير نور الشقلين، تحقيق: السيد الرسولي المحلاتي، مؤسسة إسماعيليان، قم، ١٤١٢ق.
٣٨. الحائري، المحدث الجليل العلامة الكبير محمد مهدي، شجرة طوبى، المكتبة الحيدرية، ط ٥، ١٣٨٥ش.
٣٩. الحرائي، ابن شعبة، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، تحقيق: علي أكبر الففاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين قم، ط ٢، ١٤٠٤ق.
٤٠. الحسيني، السيد هاشم، توضيح المراد تعليقة على شرح تجريد الاعتقاد للعلامة الحلبي، انتشارات المفيد، ط ٣، ١٣٦٥ش.
٤١. الحلبي، العلامة الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط ١، ١٣٧٥ش.
٤٢. —، شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: الزنجاني، مجمع انتشارات اشكوري، قم، ط ١، ١٣٧٣ش.
٤٣. الحلبي، أحمد بن فهد، عدة الداعي ونجاح الساعي، مكتبة الوجدان، قم.
٤٤. الحيدري، السيد الأستاذ كمال، دروس في الحكمة المتعالية، شرح بداية الحكمة، دار الصادقين للطباعة والنشر المركز الدولي، ط ١، ١٤٢٠ق / ١٩٩٩م.
٤٥. الخرازي، محسن، بداية المعارف، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم، ط ١، بمناسبة ذكرى ولادة الزهراء عليه السلام.
٤٦. الخميني، السيد مصطفى نجل السيد روح الله، تفسير القرآن الكريم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط ١، ١٤١٨ق.
٤٧. الخوئي، علي أكبر أبو القاسم الموسوي، البيان في تفسير القرآن، أنوار الهدى، ط ٨، ١٤٠١ق / ١٩٨١م.
٤٨. الخواجهوني، محمد بن إسماعيل بن الحسن، جامع الشتات، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، ط ١، ١٤١٨ق.
٤٩. دراز، محمد بن عبد الله، الدين، ١٩٦٩م.
٥٠. دستغيب، آية الله السيد عبد الحسين، الدار الآخرة، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر، ط ٢، قم.
٥١. الدسوقي، شمس الدين محمد بن عرفه، حاشية الدسوقي، دار إحياء الكتب العربية، لبنان.
٥٢. الديماطي، السيد الكبرى، إعانة الطالبين، دار الفكر العربي، ط ١، ١٤١٨ق.
٥٣. الديلمي، الشيخ حسن بن الحسن، أعلام الدين في صفات المؤمنين، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث أهل البيت عليه السلام.
٥٥. الرازي، فخر الدين، المباحث المشرقية، دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤١١ق / ١٩٩٠م.

٥٦. —، التفسير الكبير، دار الفكر للطباعة والنشر، ط ٢، ١٩٨٥م.
٥٧. الرازي، فخر الدين، المحصول في علم الأصول، تحقيق: طه جابر فياض العلوني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٤١٢ق.
٥٨. مركز الرسالة للتحقيق، الرجعة مركز الرسالة، ط ١، ١٤١٨ق.
٥٩. الرضي، الشريف، حقائق التأويل، مطبعة دار المهاجر، بيروت.
٦٠. رى شهرى، الشيخ محمد، ميزان الحكمة، تحقيق: دار الحديث، مطبعة دار الحديث.
٦١. الزمخشري، محمود بن عمر، الفائق في غريب الحديث، انتشارات اشكوري، قم.
٦٢. —، الفائق في غريب الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٧ق.
٦٣. الزعبي، د. أنور، مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الفراءى، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٤٢٠ق / ٢٠٠٠م.
٦٤. ابن زهره، الشيخ محمد، مقارنة الأديان، دار الفكر العربي.
٦٥. السابق، السيد، العقائد الإسلامية، دار الفتح القاهرة، ١٩٩٢م.
٦٦. سالم، زكى محمد عدل الدين، الإنسان في فلسفة الفراءى، بأشراف: د. عاطف العراقي، دارالفكر.
٦٧. السجاني، الشيخ جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، بقلم الشيخ حسن محمد مكى العاملى، المركز العالمى للدراسات الإسلامية، ط ٢، ١٤١٢ق.
٦٨. السزواري، الحاج عبد الهادي، شرح منظومة الحكمة، انتشارات دانشگاه طهران، ١٣٦٩ش.
٦٩. السقاف، أبكار، الدين في الهند والصين وإيران، المصور الجديدة.
٧٠. السقاف، حسن بن علي، صحيح شرح العقيدة الطحاوية من فكر آل البيت، دار النووى، الأردن، ط ١، عام ١٤١٦ق.
٧١. الأسدي، ابن بطريق، العمدة، مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين في قم المقدسة، ط ١، ١٤٥٧ق.
٧٢. السهروردي، شهاب الدين، حكمة الإشراق، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، تحقيق: سيد حسن نصر، مركز مطالعات وتحقيقات فرهنگى طهران، ط ١، ١٣٧٢ش.
٧٣. الشاكرى، الحاج حسين، الإمام الصادق عليه السلام، نشر الهادي.
٧٤. —، مناظرات الإمام الصادق عليه السلام، ط ١، ١٤١٨ق.
٧٥. الشربيني، محمد، مغنى المحتاج، دار إحياء التراث العربى، ١٣٣٧ق / ١٩٥٨م.
٧٦. الشيرازى، الشيخ آية الله ناصر مكارم، تفسير الأمثل، مؤسسة البعثة، ط ١، ١٤١٣ق / ١٩٩٢م.
٧٧. الشيرازى، صدر المتألهين محمد بن إبراهيم، الأنصار، دار إحياء التراث العربى، ط ٥، ١٩٩٩م.
٧٨. —، المظاهر الإلهية، تحقيق: سيد جلال الآشتياني، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامى حوزه علمية قم، ط ٢، ١٤١٩ق / ١٣٧٧ش.

٧٩. —، مفاتيح الغيب، تعليق: علي النوري. قدم له محمد خواجوى، مؤسسة التاريخ العربى، ط ١، ١٤١٩ق / ١٩٩٩م.
٨٠. —، العرشية، تحقيق وتعليق: فتن محمود خليل فؤاد دكار، مؤسسة التاريخ العربى، ط ١، ١٤٢٠ق / ٢٠٠٠م.
٨١. —، الشواهد الربوبية، تعليق وتصحيح ومقدمة: سيد جلال الدين آشتيانى، مؤسسة التاريخ العربى، بيروت، ط ٢، ١٩٨١م.
٨٢. —، مشاعر، تعليق وتصحيح: د. فتن محمد خليل اللّيون، مؤسسة التاريخ العربى، ط ١، ١٤٢٠ق / ٢٠٠٠م.
٨٣. —، المبدأ والمعاد الهادى، ط ١، ١٤٢٠ق / ٢٠٠٠م.
٨٤. —، تفسير القرآن الكريم، تصحيح: محمد خواجوى، نشرات بيدار، قم المقدّسة.
- ٨٥ الشوكانى، محمد بن على بن محمد، فتح القدير (الجامع بين فنى الرواية والدراية والتفسير)، مطبعة عالم الكتب.
- ٨٦ الشهرزورى، شمس الدين محمد، شرح حكمة الإشراق، تصحيح وتحقيق حسين جنائى، انتشارات يزوهشكان طهران.
- ٨٧ شمس الدين، محمد مهدي، دراسات في نهج البلاغة، دار الزهراء، لبنان، ط ٢، ١٩٧٢م.
- ٨٨ الشهرستانى، أبو الفتح عبد الكريم، الملل والنحل، تصحيح: الشيخ أحمد فهمى محمد، مكتبة الحسين التجارية لصاحبها محمود توفيق، القاهرة.
- ٨٩ الصادقى، د. محمد، عقائدنا (بحوث مقارنة بصورة الحوار بين القرآن والتوراة والإنجيل)، مؤسسة النور للطبوعات، ط ٢، ١٤١٤ق / ١٩٩٤م.
٩٠. الصدوق، الشيخ محمد بن على بن بابويه، الأمالى، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، ط ١، ١٤١٧ق.
٩١. —، التوحيد، تحقيق: السيد هاشم الحسينى الطهرانى، مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين قم، ١٣٨٧ق.
٩٢. —، عيون أخبار الأمام الرضا عليه، تحقيق: حسين الأعلمى، مؤسسة الأعلمى للطبوعات، بيروت، ط ١، ١٤٠٤ق.
٩٣. الصدر، السيد على الحسينى، العقائد الحقّة، مجمع الذخائر الإسلامية، قم، ط ١، ١٤١٩ق / ١٩٩٩م.
٩٤. صليبى، د. جميل، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، ط ٣، ١٤١٥ق / ١٩٩٥م.
٩٥. ظاظا، د. حسن، الفكر اليهودى الإسرائيلى أطواره ومذاهبه، مكتبة سعد رافت بالإسكندرية، ١٩٧٥م.
٩٦. الطباطبائى، العلامة السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين في قم المقدّسة.

٩٧. — بداية الحكمة تحقيق وتعليق: الشيخ عباس الزارعي. مؤسسة النشر الإسلامي. ط ١٩، ١٤٢٣ق.

٩٨. — نهاية الحكمة مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم، ط ٣، ١٤١٦ق.

٩٩. — أسس الفلسفة تعلية: الشهيد مرتضى المطهرى. دار المعارف للطبوعات. بيروت.

١٠٠. الطبرسى. أمين الإسلام أحمد بن علي. الاحتجاج. تحقيق: السيد محمد باقر الخراسان. منشورات النعمان للطباعة والنشر، إيران، ١٩٥٩م.

١٠١. الطبرى. ابن جرير. جامع البيان، دار الفكر. بيروت، بدون تاريخ.

١٠٢. الطرابلسى. أبو الفتح الكراچكى، كنز الفوائد تحقيق وتعليق: الشيخ عبدالله نعمة. منشورات الذخائر، قم المقدسة، ط ١، ١٤١٠ق.

١٠٣. الطوسي. ابن سينا الفضل بن الحسن، مجمع البيان، تحقيق: لجنة العلماء المحققين الأخصائيين، مؤسسة الأعلمي للطبوعات، ط ١، ١٤١٥ق.

١٠٤. الطوسي. أبو جعفر محمد بن الحسن. تفسير الشبان في تفسير القرآن. تحقيق: أحمد حبيب قصير العالمى. مكتب الإعلام الإسلامى. قم، ط ١، عام ١٤٠٩ق.

١٠٥. الطريحي. فخر الدين. مجمع البحرين. تحقيق: أحمد الحسينى. الناشر: مكتب الثقافة الإسلامية. الطبعة الثانية، عام ١٤٠٨هـ.

١٠٦. عبده. الشيخ محمد. شرح نهج البلاغة الجامع لخطب أمير المؤمنين على ؑ. دار المعرفة، بيروت.

١٠٧. عبد القادر. محمد. مختار الصحاح. تحقيق: أحمد شمس الدين. دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٥ق / ١٩٩٤م.

١٠٨. العالمى. محمد بن الحسن الحر. الجواهر السنية في الأحاديث القدسية. مكتبة انفيد، قم.

١٠٩. —. وسائل الشيعة. تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت ؑ لأحياء التراث. قم المقدسة. ط ٢، ١٤١٤ق.

١١٠. المراقى. آقا ضياء الدين. نهاية الأفكار. مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين في قم، ط ٥، ١٤٠٥ق.

١١١. المراقى. د. عاطف. النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد. دار المعارف القاهرة. ط ٣، ١٩٨٢م.

١١٢. المجلونى. إسماعيل بن محمد. كشف الخفاء ومزيل الالتباس. دار الكتب العلمية. ط ٢، ١٤٥٨ق.

١١٣. المسكرى. الإمام الحادى عشر من أئمة الأمامية أبو محمد الحسن ؑ. التفسير المنسوب له تحقيق: مدرسة الإمام المهدي ؑ، مدرسة الإمام المهدي ؑ. قم، ط ١، ١٤٠٩ق.

١١٤. الفزالي. أبو حامد محمد. ميزان العمل. مكتبة الجندى القاهرة. ١٩٧٣م.

١١٥. —. معارج القدس في معرفة النفس. دار الآفاق. بيروت، ط ٥، ١٩٨١م.

١١٦. —، تهافت الفلاسفة تقديم: سليمان دنيا، دار المعارف بالقاهرة، ط ٢، ١٩٥٥م.
١١٧. —، إحياء علوم الدين، دار مصر للطباعة، الطبعة المنقحة والمراجعة، ١٩٩٨م.
١١٨. —، مجموعة رسائل، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٩ق/ ١٩٨٨م.
١١٩. —، مجموعة رسائل الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٤م.
١٢٠. —، مقاصد الفلاسفة، المطبعة المحمودية التجارية، ط ٢، ١٩٣٦م.
١٢١. الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي إبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة، ط ٢، ١٤٠٩ق.
١٢٢. الفخاوري، حنا و خليل الجبر، تاريخ الفلسفة الإسلامية، دار الجبل، ط ٢، ١٩٨٢م.
١٢٣. الفارابي، أبو نصر، الجمع بين رأي الحكمين، تقديم وتعليق: د. البير نصري نادر، انتشارات الزهراء.
١٢٤. الفيروزآبادي، مجد الدين بن محمد بن يعقوب، المعجم الوسيط، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤١٢ق/ ١٩٩١م.
١٢٥. الفيومي، سعد، الأمانات والاعتقادات، طبعة لندن، ١٨٨٢م.
١٢٦. الفخرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.
١٢٧. القمي، أبو الحسن علي بن إبراهيم، تفسير القمي، تصحيح: السيد الطيب الجزائري، مطبعة دار الكتاب، قم المقدسة، ط ٣، ١٤٠٤ق.
١٢٨. القنيري، أحمد بن محمد بن علي بن سعد الفيومي، المصباح، تجميع: مؤسسة دار الهجرة، إيران، ط ١، ١٤٠٥ق.
١٢٩. الكاشاني، محمد محسن فيض، تفسير الصافي، تحقيق: حسين الإعلاني، مطبعة طهران، ط ٢، ١٤١٦ق.
١٣٠. —، تفسير الأصفى، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، مركز انتشارات دفتر تليفات، قم المقدسة، ط ١، ١٤١٨ق.
١٣١. كاشف الغطاء، الشيخ جعفر، كشف الغطاء، الناشر: مهدي أصفهاني.
١٣٢. كارادفر، البرون، الغزالي، ترجمة: زعيتر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢، ١٩٨٤.
١٣٣. الكليني، الشيخ الثقة محمد بن مسلم، أصول الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية آخوندی، ط ٣، ١٣٨٨ش.
١٣٣. كوربان، المستشرق هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، راجعه وقدم له: السيد موسى الصدر، عوידات للنشر والطباعة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٢م.
١٣٤. المازندراني، المولى محمد صالح، شرح أصول الكافي.

١٣٥. محمدى، آية الله الحاج الشيخ محمد الكيلانى. المعاد في الكتاب والسنة انتشارات سايه، طهران، ط ١، ١٤٢١ق.
١٣٦. المجلسى، العلامة محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط ١ المصححة، ١٤٠٣ق / ١٩٨٣م.
١٣٧. المرعى، القاضى نور الله، إحقاق الحق وإزهاق الباطل، منشورات مكتبة آية الله العظمى شهاب الدين المرعى النجفى، قم.
١٣٨. المطهرى، الشهيد مرتضى، المعاد، ترجمة: جواد على كسار، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط ١، ١٤١٨ق.
١٣٩. المفيد، الشيخ المفيد، المسائل السروية المؤتمر العالمى لألفية الشيخ المفيد.
١٤٠. —، أوائل المقالات، تحقيق: إبراهيم الأنصارى الزنجانى، مطبعة دار المفيد، بيروت، ط ٢، ١٩٩٣م.
١٤١. —، تصحيح اعتقادات الإمامية، تحقيق: حسين دركاهى، دار المفيد، بيروت، ١٤١٤ق.
١٤٢. المناوى، محمد عبد الرؤوف، فتح القدير شرح الجامع الصغير، تحقيق: أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٥ق.
١٤٣. نجيب، د. عمارة، الإنسان في ظل الأديان، المكتبة التوفيقية، ط ١، ١٩٧٦م.
١٤٤. النعمانى، محمد بن إبراهيم، الغيبة، تحقيق: على أكبر الففارى، مكتبة الصدوق، طهران.
١٤٥. نعمة، الشيخ عبد الله، هشام بن الحكم، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٤٠٥ق.
١٤٦. النمازى، الشيخ على، مستدرک السفينة، تحقيق: الشيخ حسن بن على النمازى، مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين في قم المقدسة، ١٤١٩ق.
١٤٧. الوافى، محمد عبد الواحد، الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، دار النهضة، مصر المربية، ١٩٧١م.

المصادر الفارسية

۱۴۸. آشتیانی، سید جلال، شرح بر زاد مسافر ملا صدرا، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، ج ۱، ۱۳۷۹ش.
۱۴۹. —، شرح حال و آرای فلسفی ملا صدرا، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ج ۳، ۱۳۷۸ش.
۱۵۰. آشتیانی، میرزا مهدی مدرس، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران، ۱۳۷۲ش.
۱۵۱. ابراهیمی، د. غلامحسین دینانی، معاد از دیدگاه حکیم مدرّس زنوزی، انتشارات حکمت، ج ۴، ۱۳۷۱ش.
۱۵۶. بیرمرادی، أستاذ محمد جواد، مجله مصباح، حاوی مقاله أستاذ پیرمرادی، بررسی نظریه حدوث جسمانی نفس و معاد جسمانی از دیدگاه ملا صدرا، شماره ۱۴، سال چهارم، تابستان ۱۳۷۴ش.
۱۵۲. شریعتی، محمد باقر، معاد در نگاه وحی و فلسفه حوزه علمیه قم، ۱۳۶۳ش.
۱۵۳. حکیمی، محمد رضا، معاد در حکمة متعالیه، انتشارات دلیل ما، ج ۱، ۱۳۸۱ش.
۱۵۴. خمینی، روح الله إمام، معاد از دیدگاه إمام خمینی، تدوین: فروغ السادات رحیم پور، مؤسسه تنظیم و نشر إمام خمینی، ج ۲، ۱۳۷۸ش.
۱۵۵. شیرازی، صدرالتألهین، مجموعه رسائل فلسفی، تحقیق و تصحیح: حامد ناجی اصفهانی الشیرازی، ج ۲، ۱۳۷۸ش.
۱۵۷. طباطبائی، علامه سید محمد حسین، مجموعه مقالات فلسفی، تعلیق: شهید مطهری، به کوشش و مقدمه سید هادی خسروشاهی، دفتر نشر اسلامی، ۱۳۷۱ش.

۱۵۸. طوسي. بقاء روح پس از مرگ ترجمه: زين الدين گيانی نزاد. ج ۳. ۱۳۶۷ش.
۱۵۹. قزوینی. آية الله أبو الحسن رفيعی. غوصی دو بحر معرفتی. انتشارات اسلام. تهران. ج ۱. ۱۳۷۶ش.
۱۶۰. —. معاد از دیدگاه آية الله أبو الحسن رفيعی. به کوشش: زهرا عبد الرزاق. انتشارات خدا. ج ۱. ۱۳۸۰ش.
۱۶۱. کابلستون. فردريك. تاريخ فلسفه يونان وروم. ترجمه: سيد جلال الدين مجتبوی. انتشارات سروش. ج ۳. ۱۳۷۵ش.
۱۶۲. کریستون. جولوس. انتظار مسیحا در آينه يهوده مترجم: حسين توفيقی. مرکز مطالعات ادیان و مذاهب. ج ۱. ۱۳۷۷ش.
۱۶۳. کهن. د. راب. دکترای دانشگاه لندن. گنجینه‌ای از تلمود. باهتمام: امير صدر پور. ترجمه: متن انگلیزی امير فریدون گرگانی. تصحيح: غلامرضا. تطبيق با متون يهوشوع: تنن الی.
۱۶۴. مصباح یزدی. محمد تقی. معارف قرآن. انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ج ۲. ۱۳۷۸ش.